



TRAVAIL ET SYMBOLE DANS LA SOCIETE DES MAKHUWA

Christian Geffray

► To cite this version:

Christian Geffray. TRAVAIL ET SYMBOLE DANS LA SOCIETE DES MAKHUWA. Anthropologie sociale et ethnologie. ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES, 1987. Français. NNT: . tel-01266576

HAL Id: tel-01266576

<https://shs.hal.science/tel-01266576>

Submitted on 3 Feb 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Travail et Symbole dans la Societe
des Makhuwa

Item No.	
Accession No.	
Date:	
Class No.	

Item No.	
Accession No.	FRAD004427
Date:	19.04.1993
Class No.	M2.301.2 GEF

TRAVAIL ET SYMBOLE
DANS LA SOCIÉTÉ DES
MAKHUWA

Christian Geffray

I. F. R. A.
P. O. Box 58480
Nairobi Kenya

THÈSE DE DOCTORAT

Sous la direction de Georges Balandier

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

Janvier 1987

IFRA

IFRA	
No. d'inventaire	(
Date	19. 04. 87
Cote	MZ / GEF T 301.2



IFRA004427

"Mais nous ne prendrons ici ni parti ni départ,
laissant à leurs ténèbres les relations originelles
du signifiant et du travail" .

(J. Lacan, Ecrits, p. 496)

REMERCIEMENTS

Fausto et Armando Muthetia, Afonso H. Moali et Martinho Kuhira ont pris une part décisive dans le cheminement de l'enquête, ils ont donné beaucoup d'eux-mêmes et de leur temps, aux côtés de notre équipe, débattant avec nous de leur société et de son histoire, ayant souvent à coeur autant que nous-mêmes la réussite de notre entreprise . A travers eux, je remercie tous ceux, dans tous les villages où nous avons travaillé, qui nous ont accueillis, offert un toit, et patiemment instruits de leur savoir .

Benedito Brito, José Ramos (Secrétariat d'Etat à la Culture) et Julio Namecua (Commission Provinciale des Villages Communautaires) ont accompagné, comme interprètes puis comme enquêteurs la quasi totalité de l'enquête . Originaires de la région, ils ont su nous introduire dans les villages, et régler avec efficacité et discrétion, de nombreux problèmes touchant à la progression de la recherche - comme à sa logistique . Je les remercie de la conscience qu'ils ont manifestés à cette occasion, comme de l'intérêt qu'ils ont porté à cette recherche .

Sandra Fanari, puis Mögens Pedersen, ont collaboré à l'enquête en y apportant, avec leur formation, une sensibilité et une attention à des problèmes que je n'aurais su traiter sans leur secours ; ils verront, avec ce témoignage de gratitude, le gage d'une amitié .

Le Département d'Archéologie et d'Anthropologie de l'Université E. Mondlane a été le cadre institutionnel, le soutien logistique et financier de l'enquête . Je remercie l'ensemble des chercheurs du département qui ont participé à la préparation comme à la critique des travaux de notre équipe, et tout particulièrement ses directeurs, Ana Loforte et Joao Morais, qui n'ont jamais ménagé leurs efforts pour permettre, dans des conditions souvent difficiles, la réalisation de cette recherche et la présentation de ses résultats à Maputo, ainsi que Irãe B. Lundin, qui a traduit et établi la version définitive de notre dernier rapport . Je remercie également Maria Inês da Costa et le personnel des Archives Historiques du Mozambique, qui ont fourni le matériel d'enregistrement et ont su mettre à notre disposition, avec beaucoup de prévenance, la documentation intéressant la recherche . La dernière phase de l'enquête n'aurait pu être effectuée sans l'appui du "programme CRED" du Ministère de l'agriculture, et en particulier de Orlando Henao, .

Mais le présent texte est une réélaboration complète des résultats de l'enquête présentés à Maputo, dans une perspective plus théorique . Je ne me serais peut-être pas engagé

dans cette voie sans les encouragements et les conseils chaleureux de Georges Balandier, directeur de cette étude . J'espère qu'il trouvera ici, de même que chez tant d'autres chercheurs, un écho modeste mais pertinent, de son oeuvre .

L'équipe "Formes du Politique" du Département "H" de l'ORSTOM et ses responsables, R. Waast et M. Verlet m'ont donné les moyens financiers sans lesquels cette thèse n'existerait pas. L'équipe "Formes du Politique"- ORSTOM a constitué, avec la "jeune équipe Afrique Australe" et surtout l'ER 225 du CNRS où Claude Meillassoux et Pierre Philippe Rey ont bien voulu m'accueillir, le cadre institutionnel dans lequel j'ai pu longuement débattre, toujours avec profit, de cette recherche . Je remercie également G. Dupré qui a bien voulu prendre sur son temps pour lire mon travail à mon retour du Mozambique, et formuler des critiques détaillées et précieuses .

Enfin, Claude Meillassoux a accompagné cette recherche depuis le début, toujours prodigue d'encouragements, auxquels j'ai été d'autant plus sensible qu'il a su par ailleurs ne jamais ménager ses critiques . Les développements ci-après, traitant du système terminologique de la parenté, doivent beaucoup aux conversations longues et passionnées, et aux travaux que nous avons menés ensemble dans le cadre de l'ER 225 du CNRS . Mais je dois peut-être plus encore à Claude Meillassoux qu'une inspiration théorique et une méthode : quelles que furent mes incertitudes ou maladresses au fil de l'élaboration de ce texte, il n'a jamais manqué de témoigner sa confiance en mon travail .

Merci à Pascale, qui sait bien pourquoi .

PRELIMINAIRES

1) La tradition coloniale portugaise en sciences sociales au Mozambique

a- ethnologie

Les "makhuwa" occupent plus du quart du territoire mozambicain, ils rassemblent près du tiers de la population du pays (approximativement trois millions selon le recensement de 1970), on les connaît très mal dans les livres : à soi seul, cet état de choses aurait pu distinguer les rapports sociaux et l'histoire de ces gens, parmi d'autres, comme justiciables d'une attention particulière, étayer l'urgence d'une recherche sociologique, économique, anthropologique, historique .

En fait, un tel critère d'ignorance eût soutenu la légitimité de n'importe quelle recherche au Mozambique, tant l'histoire, les rapports sociaux et l'évolution des communautés paysannes du pays y demeurent méconnus . Un certain nombre d'auteurs portugais ou étrangers, fonctionnaires, amateurs, voyageurs, étudiants ou chercheurs, ont certes consacré leurs efforts à tenter de décrire les sociétés de la colonie qu'ils parcouraient, administraient ou observaient, mais chacun s'accorde à reconnaître que le résultat d'ensemble n'est guère convainquant . "Contrairement à l'Angola, les ethnies du Mozambique ont été étudiées par plus d'une cinquantaine d'ethnologues et de linguistes étrangers, et quelques dizaines de portugais . En plus de cent ans, ils ont si bien embrouillé des questions par elles-mêmes compliquées que souvent on ne sait plus très bien de qui et de quoi l'on parle . Nous n'entrerons pas ici dans ces sables mouvants où le plus intrépide crie grâce devant les disparités et les confusions qui résultent de ces querelles d'auteurs . On se bornera à les

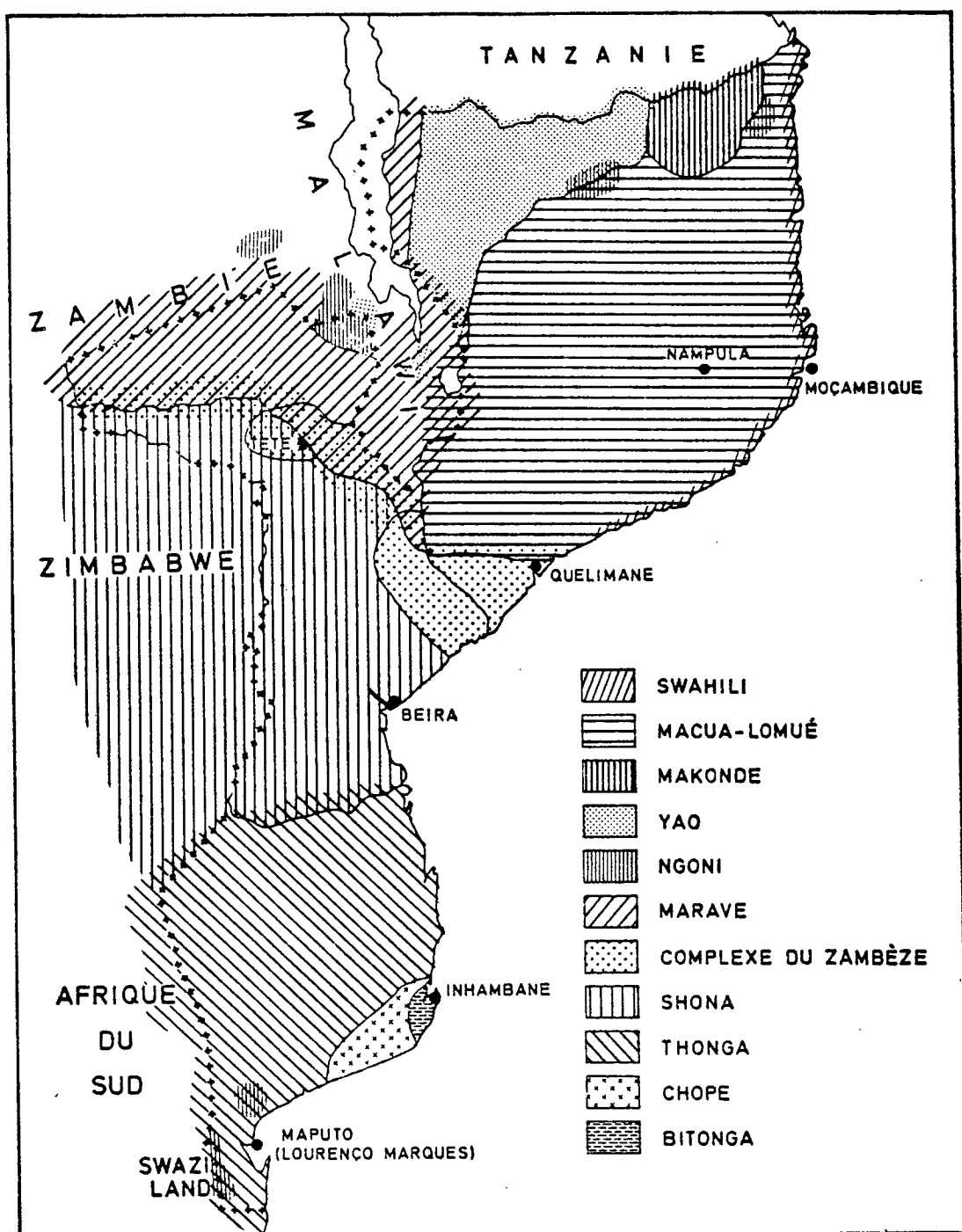
explorer de s'entendre et de nous donner en priorité une bonne carte détaillée des divisions ethno-linguistiques du Mozambique" (R. Pélissier 1984 : 18) .

Sans doute conviendrait-il de soustraire à la sévérité de ce jugement les exceptions notables de H. Junod, avec son étude importante sur les populations du sud (Us et coutumes des bantous, Paris 1936, souvent considéré comme un classique de l'ethnologie), et de Jorge Dias, qui a travaillé chez les makonde dans les années 60 (Os Makondes de Moçambique , Lisboa 1961-1969) . Quelles que soient les réserves formulables à l'endroit des méthodes, de la conception de l'objet, ou des théories implicites qui sous-tendent les interprétations de ces auteurs, il demeure que leurs observations sont rigoureuses, précieuses et, malheureusement, uniques . Ils sont du reste les seuls à avoir effectué, avec José Fialho (dont les résultats de l'étude en pays Shangane menée en 1977 sont attendus) une véritable enquête de terrain . L'impression prévaut que la plupart des autres auteurs se sont souvent complus à commenter indéfiniment les mêmes données, issues des mêmes textes, écrits par leurs mêmes aînés . Il est pourtant un "intrépide", selon le mot de R. Pélissier, à s'être risqué à produire, non sans bonheur si l'on mesure les difficultés de sa tâche, une synthèse courageuse des connaissances ethnologiques de la colonie : Rita Ferreira (1) a su établir une "carte ethnographique" assez "bonne", quoique incomplète et simplifiée, pour que R. Pélissier l'ait utilisée en dessinant la carte reproduite ci-dessous (figure 1) .

Une partie importante de la littérature "ethnologique" du Mozambique présente donc une triste figure, les observations fragmentaires d'administrateurs coloniaux peu éclairés rivalisent souvent avec les généralisations hâtives nourries de conceptions philosophiques implicites ou proclamées sous la foi du bon sens, mais aussi souvent du racisme, de la bêtise et, il faut parfois le reconnaître, du mépris sinon de la haine des observateurs pour les gens dont ils parlent . Sans doute le cas du

(1) Rita Ferreira, *Os povos de Moçambique*, Lisboa 1975, salué comme "indispensable" par R. Pélissier .

Figure 1 - CARTE ETHNOGRAPHIQUE (voir note 1 page 7)
 (extraite de R. Pélissier 1984 p. 15, d'après
 Allison Butler Herrick 1969 : 60 et A. Rita Ferreira 1958 : 16, 1975 : 11)



Mozambique n'est-il pas exceptionnel à cet égard, et le malaise suscité quelquefois au dépouillement de ces textes, déjà anciens, serait vite dissipé s'ils contenaient du moins quelque information positive . Force est de constater pourtant (mais je n'évoque ici que la littérature touchant la zone de mon enquête, non les archives administratives) qu'ils en contiennent bien peu . Rita Ferreira lui-même ne peut que baisser les bras lorsqu'il aborde les peuples du pays *makhuwa* : "Relativement à ce groupe, il n'existe pas de travail profond élaboré par des anthropologues qualifiés, auxquels nous puissions recourir pour décrire sa culture . Les informations que nous fournissent les auteurs portugais, comme C. Lupi, J. Augusto Pires, Soares de Castro, Pe. Gerard, G. Lacerda, Abel Baptista, Saül Rafael, C. Reis e Mello Castro, sont fréquemment contradictoires, surtout en ce qui concerne l'organisation sociale" (Rita Ferreira 1975: 209) . On apprend certes, à la lecture de ces auteurs, que les *makhuwa* sont matrilineaires, matrilocaux, (parfois matriarcaux), on y voit se détacher nettement les figures plus spectaculaires du *humu* (chef de lignage), de la *apwyamwene* (doyenne de lignage, "mère", "soeur" ou "nièce" du *humu* selon les auteurs), du *mpéwé* (*humu* du lignage dominant de la chefferie et chef de chefferie) . Mais même en acceptant de demeurer à l'intérieur de ce point de vue descriptif

(1, note de la p 6) L'angoisse mêlée de condescendance de R. Pélissier, face aux nombreuses inconséquences de la littérature ethnologique coloniale, est certainement partagée par celui (l'"intrépide") qui s'efforce de présenter une image cohérente du dispositif historique des peuples du Mozambique, s'il s'autorise pour ce faire des seules sources écrites . Mais la "bonne carte ethno-linguistique" qu'il appelle de ses vœux surgira-t-elle jamais de la seule recherche documentaire ? Une telle carte ne devrait-elle pas venir à l'issue de maints travaux, de longues recherches sociologiques et historiques de terrain encore inexistants, menés aux quatre coins du pays? La simplicité requise par l'historien implorant l'ethnologue, est un résultat plus qu'un point de départ, elle n'est même pas une fin en soi, elle émergera doucement dans les marges de l'énoncé de connaissances élémentaires sur l'histoire des systèmes sociaux paysans au Mozambique . On se rendra compte alors que les "cartes" utiles, compréhensives, éclairantes, ne s'établiront peut-être plus sous la catégorie de l'"ethnie"... En tout état de cause, la présente étude ne satisfera pas la supplique de l'historien, elle répond à d'autres préoccupations (qui ne déjugent du reste en rien la légitimité de sa prière) .

élémentaire, on s'étonne de ne point trouver trace du *n'jeio* par exemple, le doyen masculin du lignage, dont le rôle, l'autorité et l'activité sociales et économiques sont, comme on le verra bientôt, loin d'être négligeables, quoique plus effacées. On pourrait ajouter l'organisation territoriale (*mutthetthe*), le conseil des *ma-humu*, le système de parenté, l'institution matrimoniale, sans parler bien entendu de l'organisation du travail ou de la logique du système des dépendances..., il faudrait décliner une liste longue d'ignorances et d'inconséquences, où l'arbitraire des interprétations, les préjugés idéologiques permettent d'éluder le caractère souvent superficiel ou fragmentaire des observations de ceux que Rita Ferreira qualifie d'incompétents (anthropologues non "qualifiés"). Il est remarquable que le seul document fournissant une information anthropologique précieuse sur la zone de l'enquête eût été le fait d'un agent de la police politique portugaise, qui a su décrire avec rigueur à la fin des années 60 les hiérarchies claniques et le réseau politique des chefferies du district de Nampula (l'armée coloniale craignait que ces réseaux ne fussent une voie de pénétration des idées et des combattants nationalistes du Frelimo dans la région ; Branquinho 1969) .

Bref, il ne sera guère fait référence au fil de cette étude à la littérature ethnologique existante sur les populations auprès desquelles j'ai travaillé - soit qu'il ne s'y dise rien d'utilisable dans la perspective de recherche retenue ici, soit que l'information ne présente pas le caractère d'une fiabilité suffisante, soit enfin (surtout) qu'il ne s'y dise rien qui ne se sache dès les trois premiers jours d'enquête .

La critique qui vient d'être formulée ne vaut toutefois que pour la littérature ethnologique traitant des sociétés *makhuwa* (1), la faiblesse de ces études résulte en définitive de l'absence totale de travaux de terrain conséquents, qui leur donne la forme d'une glose interminable,

(1) Les réflexions de R. Pélissier, formulées avec force, sur ce qu'il appelle un "mur d'ignorance" spécifique au Mozambique, s'élevant entre le colonisateur et les populations qu'il conçoit relever de sa juridiction, laissent à penser que cette "ignorance" est inscrite dans l'histoire de la colonisation portugaise au Mozambique : (suite de la note p.9)

médiocre et répétitive, portant sur des textes eux-mêmes souvent médiocres - comme une collection d'ébauches de savoirs, de recherches avortées, auxquelles il aurait manqué les mânes fécondes du terrain - d'au moins 1 enquête .

b- *histoire*

Mais le même fétichisme de l'écrit, dont les conséquences semblent si fâcheuses pour la connaissance anthropologique, sociologique et historique du pays *makhuwa*, a en revanche alimenté une recherche vivante et solide dans la discipline qui se soutient traditionnellement d'un tel fétichisme : l'histoire . Celle du moins qui se laisse saisir à travers l'écrit, les archives : ce sont les analyses élaborées sur archives et les critiques d'analyses élaborées sur archives s'autorisant d'autres archives, ou d'autres horizons théoriques ; c'est avant tout l'histoire de la colonisation et des résistances à la colonisation (c'est du reste le sous-titre de l'oeuvre magistrale de R. Pélissier: "résistances et révoltes anticoloniales (1854-1918)") . Ce sont les mêmes thèmes qui traversent l'orientation de toutes les recherches historiques effectuées au Mozambique

(suite de la note p.8) "[...] nulle part en Afrique tropicale et pas même dans le reste de l'Afrique lusophone une telle ignorance de l'adversaire et de son milieu, de la part du colonisateur, ne se maintiendra aussi longtemps . Si l'on veut bien considérer que : a) ce sont deux consuls britanniques, J. Frederic Elton en 1875-1876 et surtout l'infatigable Henri E. O'Neill (1879-1888) qui révéleront l'intérieur du district à l'Europe ; b) l'on ne connaît, jusqu'à présent, aucun voyageur portugais ayant osé s'enfoncer à plus de soixante kilomètres de la mer avant Eduardo da Costa, en 1897 ; c) nous sommes, non pas dans un canton oublié de l'Administration, mais précisément à quelques encablures de la capitale où une garnison est installée depuis plus de quatre siècles, force nous est d'écrire qu'il y a là une carence probablement unique dans le contexte tropical" (Pélissier 1984 : 243) .

Le pays *makhuwa* s'étend sur le continent, face à Ilha de Moçambique, forteresse de la colonie depuis le XVI^e siècle : jusqu'à la fin du XIX^e, aucun gouverneur ne pouvait prétendre avoir quelque autorité sur les populations vivant dans les collines qu'il aperçoit des fenêtres de son palais (à supposer qu'un portugais s'y soit même aventuré ; op. cit. : 186).

depuis plusieurs décennies, et qui se sont perpétuées après l'Indépendance en 1975 .

Est-on passé pour autant d'une histoire coloniale de la colonisation et des résistances, à une histoire anti-coloniale de la colonisation et des résistances ? Là où la première tendait à légitimer, à glorifier parfois avec une outrance dérisoire la conquête et l'oeuvre civilisatrice du Portugal, a-t-on substitué une réhabilitation béate des chefs de guerre indigènes insoumis de jadis, précurseurs prophétiques de la jeune nation socialiste mozambicaine ? A l'histoire-bataille de la conquête chrétienne sur la sauvagerie et de la civilisation par le travail, a-t-on opposé l'histoire-bataille de la résistance à l'envahisseur, de l'avènement de l'esprit nationaliste, de la lutte contre les exploiters, les représentants locaux du capitalisme international, "valets de l'impérialisme"?

Des tendances extrêmes existent incontestablement, et il serait là encore fastidieux de relever dans l'historiographie mozambicaine les titres ou les citations, pittoresques ou inquiétantes, manifestant leur efficacité dans l'édification d'un "savoir" qui participe plus de l'objet d'étude que d'une véritable contribution à l'étude . Certains auteurs révèlent, par l'objet et le traitement de l'objet qu'ils se donnent, la conception qu'ils s'efforcent d'élaborer de leur propre position dans le dispositif historique des forces sociales, dont ils sont les protagonistes directs ou les porte-parole . La polarisation idéologique de la recherche a-t-elle été plus radicale - ou plus stérilisante - au Mozambique qu'ailleurs en Afrique ? En tout état de cause, qu'il s'agisse d'histoire ou d'ethnologie, force est de constater que le profond renouvellement intellectuel, la révolution du regard sociologique, historique et anthropologique amorcé dans les années cinquante par G. Balandier (1955 a, b), qui a accompagné dans le champ théorique la phase de la décolonisation en Afrique francophone et anglophone, n'a guère ému les imperturbables chercheurs de la colonie portugaise (1, note p 11) .

Mais les choses ne sont pas si simples . Des études historiques sans complaisance ont été effectuées pendant l'époque coloniale . Les grands noms de la recherche en sciences sociales de la colonie portugaise ne sont jamais retournés travailler au Mozambique après l'Indépendance (Lobato, Dias, Rita Ferreira), mais il est remarquable qu'un certain nombre d'historiens ayant travaillé dans l'ancienne Province d'outre-mer, ont en revanche su et pu poursuivre leurs recherches en étroite collaboration avec (ou dans le cadre de) la nouvelle université de la jeune nation (c'est le cas de Gerhard Liesegang par exemple, de nationalité allemande) . Enfin les chercheurs de la nouvelle génération (2), souvent issus de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée ont su donner un souffle nouveau aux recherches historiques au Mozambique, sans tomber dans l'ornière de l'apologétique nationaliste . Le problème qui se pose (quelquefois) concerne plutôt la nature et les modalités de la référence conceptuelle au marxisme : certains textes donnent plus le sentiment d'une reprise de matériaux et d'analyses anciennes accomodées selon une recette-lutte de classe parfois sommaire, que d'une analyse créatrice élaborant des matériaux nouveaux

(1) Que l'on prenne par exemple, comme symptôme de la marginalité et de l'archaïsme de l'africanisme portugais (à l'époque coloniale), la contribution sur le Mozambique rédigée par J. Dias dans l'ouvrage de synthèse édité en par Jean Poirier, *Ethnologie régionale* 1 (1972 : 922) . L'éditeur souligne dans sa préface, mais sans l'expliquer, la place "à part" du Mozambique dans l'ouvrage . Le ton et le contenu de l'article de J. Dias, comparativement aux autres contributions, montre assez que cette place "à part" est celle des chercheurs coloniaux portugais dans la communauté et les débats scientifiques internationaux de l'époque, plus que celle des systèmes sociaux qu'ils ambitionnent d'étudier . L'ouvrage de J. Dias sur les makondes, est pourtant unanimement célébré, à juste titre, comme "le monument de l'ethnologie scientifique portugaise sur le Mozambique" (R. Péliissier 1984 : 812) .

(2) Yussuf Adam, Luis de Brito, Miguel da Cruz, Tereza Cruz e Silva, Ana Loforte, Eduardo Medeiros, José Negrão, Aurelio Rocha, Carlos Serra, pour la plupart de nationalité mozambicaine, travaillent (ou travaillaient) dans le cadre du Département d'Histoire, du Département d'Anthropologie et Archéologie, de l'"atelier d'histoire" du Centre d'Etudes Africaines, ou de la défunte faculté de marxisme-léninisme de l'Université Eduardo Mondlane. Seuls Rafael da Conceição (Secrétariat d'Etat à la Culture), Ana Loforte et E. Medeiros ont une formation anthropologique . Signalons encore l'apport important d'historiens étrangers comme D. Hedges, A. Isaacman .

Mais cet usage parfois discutable de la théorie marxiste n'est pas étranger au sens de la référence à cette même théorie dans le dispositif idéologique du pouvoir, dans le discours nationaliste, et il me faudra y revenir bientôt.

Pourtant, si le sang et les mânes théoriques sont neufs, la nature des matériaux demeure souvent la même . Il convient de souligner les efforts considérables de l'Arquivo Historico de Moçambique qui a su, sous la direction de Maria Inês da Costa, centraliser, organiser et classer dans des conditions souvent très difficiles une masse considérable d'archives administratives coloniales et de documents précieux ; il convient de rendre hommage encore à la prise de conscience des limites inhérentes à la nature de ces sources, et à l'initiative prise par l'A.H.M. d'organiser des enquêtes régulières sur le terrain . Mais il faut aussi admettre que pour la plupart, les historiens mozambicains travaillent encore essentiellement sur l'écrit, et que leur objet et leurs analyses s'en trouvent contraintes par la nature de l'information qu'ils manipulent (1) . Quelles que soient la finesse et l'exactitude de leurs analyses, leurs sources les autorisent rarement à faire autre chose que l'histoire de la colonisation, et de la résistance à la colonisation - encore ne s'agit-il que de cette dimension particulière et fragmentaire de la résistance qui se laisse saisir par les traces écrites demeurées dans le sillage de l'histoire militaire, administrative, économique de la colonie . Il s'agit en définitive d'une histoire de la domination coloniale, et des avatars de cette domination : on ne peut jamais en inférer la "résistance" que d'une interprétation du regard particulier du

(1) Signalons les exceptions notables que constituent les études de l'"atelier d'histoire" du Centre d'Etudes Africaine (U.E.M.), sur l'histoire du Frelimo dans la guerre de libération, et sur les coopératives de Cabo Delgado, les travaux des chercheurs du Département d'Anthropologie et Archéologie (U.E.M.) dans le cadre duquel j'ai pu réaliser mon enquête, et enfin l'entreprise difficile du Secrétariat d'Etat à la Culture (projet ARPAC animé notamment par Rafael da Conceição et Michel Samuel) dont l'objectif (priorité donnée au terrain et à la formation d'anthropologues et sociologues mozambicains) est de créer les conditions institutionnelles de palier à terme aux carences historiques de la recherche mozambicaine évoquées ici .

colonisateur (militaire, administrateur, missionnaire, marchand, industriel, planteur, petit colon...), d'une réorganisation des faits révélés par les écritures coloniales au moyen de l'appareil, l'outillage, les techniques et la position théorique (et politique) de l'historien . Celui-ci critique le regard colonial en s'efforçant de se l'approprier, il restitue et réorganise des faits mis à jour et inscrits jadis sur le papier, *qui ne se rapportent aux populations qu'en tant qu'elles sont conquises, administrées, exploitées, évangélisées* . Les limites de la reconstruction de l'historien sont celles des écritures qui médient son objet, et sélectionnent pour lui les matériaux qu'il s'efforce d'élaborer et d'interpréter . La logique, le sens et la dynamique interne des rapports sociaux historiques constitutifs des sociétés colonisées, *autrement dit les attendus sociaux, économiques, politiques qui motivent et déterminent les modalités de la résistance et de la soumission* des sociétés concrètes (sans écriture) échappent toujours, par définition, à la perspicacité de l'historien d'archives qui ambitionne de les dévoiler. Ceux qui ne savent pas, ou ne veulent pas, mesurer la nature et les limites de l'information qu'ils traitent tendent à dire des généralités, sinon des bêtises, quand même il s'autoriseraient pour les proférer du magistère secourable de Karl Marx .

Ces réflexions paraissent des évidences anciennes, il est pourtant rarement inutile de les rappeler au Mozambique . L'impossible quête de l'existence sociale des peuples mozambicains par les historiens d'archives n'est pas sans provoquer quelques conflits dans leurs esprits, lorsqu'ils prétendent par ailleurs, parfois avec véhémence, restituer aux gens dont ils parlent leur dignité de sujet dans l'histoire .

L'histoire de la colonisation et de ce que l'on peut comprendre de la résistance à la colonisation par le recours à l'écrit est nécessaire, elle est *insuffisante* . J'ai travaillé comme chercheur de janvier 1982 à mars 1985 au Département d'Anthropologie et Archéologie de l'U.E.M. (sous contrat local), dont les responsables (Ana Loforte, João Morais), étaient conscients de cette insuffisance, et déterminés à y remédier . C'est dans ce cadre qu'a été conçu le projet d'une enquête de terrain prolongée en milieu

rural, démarche somme toute ordinaire et banale sous d'autres cieux, qui revêtait néanmoins au Mozambique un caractère insolite . Pour chercher quoi?

2) Anthropologie et politique après l'Indépendance : la négation de l'existence sociale de la paysannerie

Au débat sur la *méthode* de recherche, s'articule un débat sur l'*objet* de la recherche, dont les protagonistes sur la scène universitaire ne sont pas nécessairement les mêmes . Ce sont moins les pratiques scientifiques héritées de l'histoire des sciences sociales au Mozambique (et du poids des traditions de recherches coloniales) qui se trouvent alors en cause, que la conception dominante (au sein de l'intelligentsia et de l'élite du Parti), du processus politique, économique et social en cours dans les dix premières années de l'Indépendance de la jeune nation . Si certains, historiens, reconnaissent l'existence sociale de la paysannerie tout en désespérant d'en avoir un jour l'intelligence (limites de méthode), d'autres, sociologues et économistes du Centre d'Etudes Africaines (U.E.M.) tendent à dénier, dans la théorie, cette existence sociale même de la paysannerie (construction idéologique de l'objet) . Je crois utile de s'attarder un instant sur cette question, elle introduit directement à la compréhension d'un débat politique dont l'Université ne fut guère que la caisse de résonance - débat quelquefois dérisoire dans sa forme - mais dont les enjeux débordent largement l'enceinte climatisée du campus et engagent la nature et le discours du pouvoir . Le Centre d'Etudes Africaines a occupé à mon sens une place privilégiée dans ce dispositif idéologique et politique ; en outre, les termes du débat qu'il a imposé, polarisé et dominé au sein de l'Université ont déterminé les conditions, défensives, de l'argumentation du présent projet de recherche .

Ruth First, sociologue et militante sud-africaine, et Aquino de Bragança, journaliste et militant historique du Frelimo étaient les deux personnalités marquantes et fondatrices du CEA . Ruth First est morte assassinée dans un attentat perpétré selon toute vraisemblance par les services spéciaux sud-africains en été 84, dans les locaux de l'Université (lettre piégée), Aquino de Bragança est mort récemment dans l'accident d'avion (encore inexpliqué) qui a également coûté la vie au président S.Machel, qu'il accompagnait fréquemment en tant que conseiller particulier . Ces deux grands intellectuels militants étaient des proches de la présidence, compagnons de lutte des plus grandes figures historiques du Frelimo . A. de Bragança était d'un abord aisé, ouvert et profondément diplomate, grand amateur de conversation et animé du constant désir de convaincre, "providence des journalistes", il n'en était pas moins la voix nuancée, intelligente mais sans faille de la ligne du Parti . R. Firth était en revanche intransigeante, sans concession dans la discussion, sociologue, chercheur autant que militante, elle était l'âme du CEA qui lui doit l'essentiel de son orientation scientifique . Une part des activités de recherche du CEA était orientée sur les problèmes stratégiques et économiques régionaux (à l'échelle de l'Afrique Australe, sur lesquels travaillaient, entre autres, des chercheurs liés à l'African National Congress) . Mais une grande partie de l'activité de recherche, celle qui nous importe ici, traitait des problèmes économiques et sociaux de la "société mozambicaine" . Les questions agraires, la commercialisation, les fermes d'Etat, n'intéressaient guère A. de Bragança, mais R. Firth a par contre donné beaucoup d'elle-même dans l'organisation de ces recherches, généralement commanditées par des institutions d'Etat . Elle a bénéficié dans cette entreprise de l'appui d'une équipe de chercheurs affichant et revendiquant une solide et ombrageuse formation marxiste internationaliste (souvent d'origine anglo-saxonne, venus au Mozambique à l'issue d'une précédente expérience universitaire en Tanzanie - on parlait plus anglais que portugais dans les locaux du CEA) . L'influence de Marc Wuits (économiste) et de Brigitt O'Laughlin (sociologue) a été déterminante dans l'édification de l'argumentaire du CEA sur la question paysanne .

Je ne pense pas caricaturer la position de ces chercheurs en considérant qu'à leurs yeux, tout ce qui, en milieu rural, échappe à une analyse et à une caractérisation des rapports sociaux en termes d'échange marchand, d'accumulation monétaire et d'exploitation, de développement d'une bourgeoisie ou d'une petite bourgeoisie rurales, de *koulaks* ou de prolétarianisation, n'existe pas. On dira peut-être, pour nuancer, que si ces chercheurs admettent l'existence de certains rapports et catégories sociales étrangers à cette conceptualisation, ils estiment que ces faits sociaux ne présentent pas de pertinence pour l'analyse : ils n'ont pas la dignité d'un objet d'étude légitime dans le cadre des priorités définies par le Parti pour la transition au socialisme.

Ces choses se disent le plus sérieusement du monde à Maputo, et je ne voudrais pas donner ici l'image des chercheurs du CEA comme d'un groupe de dogmatiques étroits. La transition au socialisme et l'alliance ouvriers-paysans sont à l'ordre du jour, le Parti, la presse, l'intelligentsia mozambicaine, la petite bourgeoisie urbaine radicalisée de Lourenço Marquês, la communauté coopérante internationaliste dont j'ai moi-même fait partie, partagent tous le même langage. Les longues soirées de discussions passionnées sur "le processus" se succèdent, chacun y parle de son travail et donne le sentiment d'y consacrer tout son être, d'y sacrifier son sommeil et sa santé, on colporte les rumeurs de la guerre, les commentaires du dernier article de *Tempo*, d'un discours du "président", les spéculations sur la dernière réunion du bureau politique, sur un prochain remaniement ministériel, une prochaine attaque de l'Afrique du Sud ... L'effervescence est d'autant plus fascinante que chacun a le sentiment grisant d'être à portée du pouvoir, dans les coulisses de la révolution. Des vétérans rappellent le Cuba des premières années, les chiliens sont là, les argentins, les brésiliens, toutes les gauches réfugiées des grandes tragédies d'Amérique Latine des années 70. Ils côtoient les militants anti-impérialistes européens dans leur travail, dans les fêtes, dans un rassemblement de solidarité avec le Nicaragua, le Salvador.

Tous ces gens se renvoient les uns les autres leur propre image ; les analyses qu'ils proposent, si critiques soient-elles, se déploient à

l'intérieur d'un langage et d'une conception commune . Celui qui parle un autre langage, forgé à l'horizon d'une autre expérience, fait aisément figure lunaire ; quand sa parole n'est pas nulle et non avenue, elle est rapidement réincorporée, déformée à fins d'absorption dans le système d'interprétation commun, "révolutionnaire" mais hautement sécurisant, ou simplement entendue et refoulée, oubliée .

C'est dans ce contexte que les positions théoriques du CEA doivent être entendues . La soumission de la définition de l'objet de recherche sociologique aux priorités définies par la ligne politique du parti, loin de disqualifier la pratique scientifique du CEA, lui confère au contraire, aux yeux de tous, ses lettres de noblesse . D'autant que cette soumission de la recherche aux objectifs stratégiques du Parti n'est pas un vœu pieux, une vaine exhortation à lier la recherche à l'actualité révolutionnaire pour en éclairer la pratique, qui serait demeurée sans suite: les commandes de l'Etat existent (Secrétariat d'Etat au coton, Chambre municipale de Maputo etc.), les questionnaires s'élaborent, les enquêtes se réalisent, les données s'interprètent, les résultats s'écrivent et se publient. Les chercheurs marxistes sont rompus aux techniques classiques d'évaluation de bilan d'une ferme d'Etat, aux calculs de productivité, à l'analyse des mouvements de main-d'oeuvre, au suivi des filières marchandes: les publications des résultats de recherches traitant de ces thèmes sont d'une valeur et d'une qualité scientifiques incontestables . On n'y ménage pas la critique des incuries bureaucratiques, ou des comportements qui témoignent de la gestation d'un embryon de bourgeoisie d'Etat . Il est vrai que, estampillés du sceau valorisant et mystifiant de la "diffusion restreinte", certaines études du CEA acquièrent parfois une aura sulfureuse qu'elles doivent plus à leur circulation sous le manteau qu'au contenu véritablement subversif de leurs révélations .

Enfin, en contraste avec les traditions sclérosantes de l'université coloniale portugaise (1) ("coloniale-fasciste" disent les mozambicains), les anglo-saxons du CEA vont enquêter sur le terrain, et ils y emmènent en guise d'enquêteurs des étudiants, mais aussi des cadres Mozambicains détachés par leur institution à fins de formation . Les

enquêtes ont lieu souvent dans le cadre des dites "activités de juillet", organisées par "brigades" armées de questionnaires, qui investissent pour une ou deux semaines villages, fermes d'Etats, quartiers, usines ou administrations . Cette méthode de recueil de l'information ne donne certes pas dans la finesse sociologique, mais l'expérience et la compétence des encadreurs de brigades, la longue préparation préalable de l'enquête, des questionnaires et des enquêteurs, garantit une efficacité minimum (tout dépend de ce que l'on cherche) .

La reconnaissance du CEA par l'Etat commanditaire ; le prestige politique et scientifique de ses fondateurs introduits au sérail des héros du bureau politique ; la qualité, la valeur incontestable de ses prestations scientifiques dans certains domaines ; l'adéquation du langage et des préoccupations de ses membres à ceux de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée et du milieu cosmopolite des héritiers en exil des gauches latino-américaines et européennes ; la réputation de réflexion "critique" de leurs recherches, qui se veulent sans concession au triomphalisme et à l'autosatisfaction bureaucratiques ; le recours à l'enquête de terrain enfin et la préoccupation proclamée de formation de cadres nationaux : ce sont autant de facteurs, autant de gages de crédibilité scientifique et politique qui ont contribué à faire du CEA un lieu d'activité et de réflexion central, névralgique, dans le dispositif institutionnel de la recherche mozambicaine. Il était le pôle, la référence obligée de toute stratégie de recherche et de formation universitaire (pour ou contre) ; de plus, il revendiquait *de facto* la voix de la science bien au-delà des murs de l'Université, ses membres savaient passionnément et mieux que quiconque ce qu'il convenait de chercher (en sciences sociales), et ce qui n'était que réminiscence anachronique de l'ethnologie coloniale réactionnaire .

(1) Les appréciations que je m'autorise à porter sur cette tradition universitaire coloniale portugaise n'engagent pas la situation prévalente dans l'université à Lisbonne depuis le 25 avril 74 . Là encore, après la "révolution des oeilletons", une nouvelle génération d'universitaires a ouvert la recherche aux grands courants et débats scientifiques internationaux (en anthropologie), ignorés pendant près d'un demi-siècle de salazarisme .

Il est vrai que longtemps, les seuls intellectuels s'efforçant d'insister sur la spécificité des rapports sociaux en milieu rural, invoquant la nécessité de prendre en considération l'existence sociale de la paysannerie déniée et occultée dans le discours du CEA, se revendiquaient d'une tradition universitaire coloniale dont j'ai déjà souligné les limites : le CEA avait beau jeu de mettre en doute l'utilité de l'étude des systèmes symboliques de parenté, des cosmologies, des mythes ou des rites d'initiation, pour la meilleure définition des "stratégies de socialisation de la campagne" (encore que ...) . Contracté comme anthropologue, j'ai ainsi éprouvé quelques temps le désagréable sentiment, au hasard des rencontres de couloirs avec les membres du CEA, d'avoir une étiquette collée sur le front : anthropologie = science réactionnaire . Les noms de G. Balandier, C. Meillassoux ou de P.P. Rey que je convoquais à l'occasion, pourtant guère suspects d'avoir versé dans la "science bourgeoise", ne changeaient rien à la situation (ils étaient critiqués pour "dualisme" par le CEA) .

Pour intéressants que soient les travaux du CEA dans les domaines du social qui n'ont pas été affectés par sa réduction théorique (et il faut reconnaître que, en l'état de l'UEM à cette époque, leur activité scientifique fut de loin la plus riche et la plus vivante), ses chercheurs n'ont jamais eu les moyens de surseoir aux carences historiques de la connaissance des sociétés paysannes mozambicaines . Par définition : on ne peut comprendre un objet dont on dénie l'existence . Une des rares études consacrées à la paysannerie, "*A transformação da agricultura familiar na Província de Nampula*" (CEA : 1980, étude réalisée par "brigades" en un mois), dans la zone où j'ai moi-même, plus tard, effectué mon enquête, présente des données assez fragmentaires, parfois superficielles, et soumises à des interprétations sauvages chaque fois qu'elles sortent par nature de l'objet préconstruit des organisateurs de l'enquête . Ceux-ci s'autoriseront tout de même de cette enquête pour affirmer en conclusion, engageant toute l'autorité de leur institution, que la production familiale du coton est bien acceptée par les paysans de Nampula et qu'elle n'est pas contradictoire avec la "socialisation" du milieu rural .

3) Science et pouvoir : la fonction d'une méconnaissance

Mais la question soulevée ici engage bien autre chose qu'une querelle universitaire : cette dénégation théorique de l'existence sociale de la paysannerie n'est pas fortuite, elle entre en résonnance avec l'idéologie nationaliste révolutionnaire où le pouvoir conçoit son action dans la "société mozambicaine", par quoi il entend donner à connaître aux gens qu'il administre, comme aux nations qui l'entourent, le sens de sa "mission historique" .

Il s'agit de construire la nation mozambicaine . Il y a au Mozambique treize millions de personnes parlant plus de deux cent dialectes, distribuées dans diverses sociétés opposées par leurs histoires passées , les modalités distinctes de leurs organisations sociales, leurs langues, rassemblées au cours de ce siècle par leur commune soumission à l'autorité portugaise à l'intérieur des frontières coloniales, incontestablement unies dans leur histoire récente pour chasser le colonisateur . Le Frelimo a incarné cette unité historique encore toute fraîche, d'essence nationaliste, à charge pour lui de la préserver, de l'instituer dans la construction d'un Etat souverain . Il convient de fonder en droit l'unité de cette communauté nouvelle, naissante et fragile de treize millions de sujets, en s'efforçant d'aliéner la conception qu'ils se font de leur principale appartenance sociale à l'invocation d'un signifiant unique, maître-mot d'une identité nouvelle : la *citoyenneté mozambicaine* .

C'est dans cette perspective que la langue portugaise parlée, sinon par tous, du moins dans toutes les régions du pays, occupant une position tierce et neutre dans les oppositions et les différences internes au "peuple" mozambicain - et portant témoignage à la limite de sa première expérience historique unitaire sous le joug d'un colonisateur unique - est proclamée langue nationale (1, note p 21) . C'est dans la même perspective que sont formulés les grands axes de la "stratégie de développement" en milieu rural du jeune Etat : l'édification des "villages communautaires" . Du

nord au sud du pays, quels que soient les systèmes sociaux, leurs histoires, les milieux écologiques, qu'il s'agisse d'agriculteurs, de chasseurs, de pêcheurs, de producteurs de sorgho, de manioc, de maïs, d'arachide ou de coton, de planteurs de cocotiers, d'agrumes, d'anacardiens, de régions à fortes migrations, à forte production marchande, de campagnes éloignées ou de zones semi-urbaines ... tous les habitants des zones rurales, 80% (environ) des treize millions de mozambicains, sont sensés à terme quitter leurs maisons et leurs terres pour se regrouper dans des villages . Là, aux termes de ce projet, ils doivent progressivement délaisser leurs anciennes terres, possessions et prérogatives familiales ou individuelles pour se consacrer à la production collective, sur les terres de la coopérative de production, expérimentant une organisation du travail plus efficace et fraternelle . L'accumulation des richesses qui en résulte doit permettre d'investir en retour dans des biens de production plus modernes, relançant une accumulation autorisant bientôt le financement de services sociaux de santé, d'éducation, de culture et de loisirs indispensables à l'élévation du niveau de vie à la campagne - en attendant l'électricité . Ainsi conçus, les villages communautaires sont le creuset de l'"homo novo", point oméga du rêve de développement du nouveau pouvoir mozambicain .

Peu importent les différences historiques et sociales régionales, peu importent surtout les motivations et les aspirations réelles des paysans au nom de qui ce projet a été conçu . La "réalité" est invoquée comme quelque chose d'important, certes, sur quoi il convient de s'informer et dont il faut tenir compte dans l'accomplissement du projet, *mais elle n'a pas été conviée à l'occasion de sa conception* . Même lorsque l'on invoque la réalité dans l'accomplissement du projet, il ne s'agit jamais que de

(1, note de la p 21) Cette mesure légitime s'est malheureusement accompagnée d'un refus outré de reconnaissance des langues "maternelles" locales, l'alphabétisation elle-même est toujours effectuée en langue portugaise (cette question est toujours évoquée comme un "tabou" dans les couloirs du ministère de l'éducation)

réalités physiques (conditions écologiques, capacité de charge de la terre, présence de points d'eau etc.), jamais de réalité sociale . Si celle-ci fait retour ou interfère dans l'action des agents de l'Etat-développeur, c'est pour être épinglée *ipso facto* sous les rubriques toutes prêtes de la phraséologie officielle : obscurantisme, superstition, féodalisme etc. par quoi sont incorporés dans le discours du pouvoir les effets de retour de la réalité qu'il exclue de sa logique . Si, en ce sens, une existence sociale est reconnue à la paysannerie dans ce discours, ce n'est que comme témoin anachronique, comme une survivance encombrante d'archaïsmes honteux, un effet d'inertie des "mentalités", autant de freins condamnables à l'avènement de l'"homme nouveau", et livrés comme tels à la vindicte des bureaucrates . "Il faut organiser la paysannerie" ... les choses sont conçues dans l'esprit des promoteurs du projet des villages communautaires comme si les populations rurales mozambicaines étaient une vaste collection d'individus, hommes, femmes, vieillards et enfants *désocialisés*, subsistant les uns hors des autres, hors de l'histoire et des rapports sociaux, *comme si, tombés du ciel, ils avaient attendu le Frelimo pour s'organiser, comme s'ils n'étaient pas déjà "organisés"* . C'est l'idéologie de la "page blanche" .

Cette grille d'interprétation de la question paysanne, peut paraître sommaire, elle n'en a pas moins été un instrument politique d'une redoutable efficacité - non certes quant au "développement" du milieu rural, mais quant à la construction d'un appareil administratif d'Etat à la campagne . Il convient de distinguer deux façades à cet édifice idéologique:

a) - La stratégie politique du pouvoir en milieu rural se soutient d'une *méconnaissance* volontaire de ce milieu, qui conforte du reste l'étonnante ignorance de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée, interlocutrice privilégiée du pouvoir - pour ne pas dire sa base sociale "révolutionnaire" (sa base "nationaliste" est plus large et diffuse) . Un natif de Lourenço Marquês d'origine européenne ou asiatique, fût-il frelimiste de la première heure, ne connaît à peu près rien des communautés africaines qu'il côtoie toute sa vie, sans les fréquenter - sinon par ses *boys* . Les principes moraux et politiques qui animent le projet communautaire à la campagne, tel

qu'il est couramment formulé, ratissent très large si je puis dire : progrès, égalité, solidarité, démocratie, communauté et fraternité, autonomie et dignité, éducation, bien-être et santé ... tous ces idéaux participent de la représentation ordinaire des objectifs du processus de "socialisation des campagnes", ils sont propres à séduire tous les hommes de bonne volonté, des missionnaires des églises progressistes aux militants tiers-mondistes, marxistes internationalistes de diverses obédiences . Cette stratégie donne un sens - à connotations humanistes, chrétiennes ou révolutionnaires - à l'intervention de l'Etat et du Parti dans les campagnes à l'échelle de tout le pays . Le projet, qualifié de "colonne vertébrale" du développement, jouit d'un indéniable succès en ville, auprès de l'intelligentsia mozambicaine et cosmopolite qui en débattront longtemps. Certains paysans ne se sont-ils pas engagés, les premières années, dans la construction de villages, emportés dans le grand élan de confiance et de popularité dont a bénéficié le Frelimo au lendemain de sa victoire ? En ville, beaucoup prendront cette remarquable disponibilité populaire au discours du Frelimo, cette reconnaissance quasi unanime de l'intégrité et de l'autorité nationale de S. Machel et de son Parti, pour une adhésion consciente de la paysannerie au contenu de ce discours, pour un engagement massif des populations rurales sur la voie d'une transformation révolutionnaire des rapports sociaux (1, 2). Cette illusion, cette méprise sur les motivations et le sens de la reconnaissance paysanne de l'autorité du Frelimo, confortera quelques temps la crédibilité d'un discours sur la paysannerie et sur l'"alliance de classes ouvriers-paysans" au nom de quoi le pouvoir prétend parler .

b) - Mais dès 78, force est de constater que les populations rurales,

(1) On "oubliait" ou on feignait d'ignorer les échecs des stratégies analogues expérimentées ailleurs, ou bien encore, on critiquait ces dernières pour vice de forme idéologique : la faillite des *ujamaa* en Tanzanie est explicable parce que "Nyerere n'est pas marxiste-léniniste" .

(2) Pour une caractérisation de la base sociale du Frelimo en milieu rural, j'entends ceux, très minoritaires, qui reprennent à leur compte le projet politique du Parti à la campagne (en pays *makhuwa*) voir C. Geffray, M. Pedersen, (1985, 1987 a) .

spontanément, ne construisent guère de villages (la majorité de ceux existant alors sont nés de circonstances exceptionnelles) (1) . A cette date, le nombre de villages existant dans chaque district devient un critère d'évaluation du dynamisme de son administration et des représentants locaux du Parti . La persuasion et l'explication politique cèdent le plus souvent la place à la coercition dans le processus de création de villages communautaires (2) . Les bilans annuels de la villagisation de chaque district sont centralisés à Maputo, où l'on constate l'extension remarquable du mouvement au début des années 80 . Si les dirigeants semblent se satisfaire d'une progression numérique considérable de la population rurale rassemblée en villages, elle doit déplorer l'échec total de la production collective (pourtant conçue comme la "base" de la vie villageoise) .

Mais la stratégie des villages communautaires a peut-être déjà révélé à cette époque sa "vérité" : chaque village dispose d'un chef de village, d'un responsable du Parti, les plus importants disposent d'un administrateur intervenant au niveau de la localité, d'un secrétaire de cellule du Parti, d'une milice et d'un commandement de milice, d'un tribunal populaire, d'une assemblée populaire, d'un détachement de l'organisation de jeunesse, d'un autre de l'organisation des femmes . Le pays s'est progressivement couvert d'un réseau administratif hiérarchisé, tout entier structuré à la base autour de l'entité administrative et politique villageoise (les anciennes subdivisions administratives coloniales, rebaptisées localités, cercles et cellules, ne reprennent corps et

(1) Etablissements de réfugiés des inondations de la vallée du Limpopo, conservation des anciens *aldeamentos* coloniaux dans le nord ... (voir Verschuur : 1984 ; Velasquez, Vershuur, Lamy, Araujo : 1986 ; Raposo : 1986).

(2) Voir sur ce point C. Geffray, M. Pedersen (1985) . Les *ma-humu*, chefs de groupes lignagers vivant encore à l'extérieur des villages (1979-80), ont été arrêtés, et forcés de construire une nouvelle paillote dans le village . Les paillotes d'origine n'ont cependant pas été détruites par la milice à cette époque, elles le seront trois ans plus tard, à l'approche de la guérilla (entre temps la majorité des gens ont disposé de deux paillotes, une sur leur territoire d'origine où ils ont continué de vivre, et une autre, vide, au village).

signification dans le cadre du nouvel appareil d'Etat qu'à travers les structures administratives et politiques de village) . Si l'on s'en tient aux résultats, il convient de constater que l'efficacité première (et dernière à ce jour) de la stratégie des villages communautaires fut de soutenir la mise en coupe administrative réglée de la population rurale, son encadrement, son enregistrement et sa soumission au nouvel appareil d'Etat mozambicain .

Ainsi, "côté jardin", cette politique était porteuse des grands idéaux humanistes, chrétiens ou révolutionnaires, elle semblait émaner des meilleures intentions (la bonne foi d'un grand nombre de ses promoteurs n'étant pas à mettre en cause) . Mais elle s'est révélée en dernière analyse, "côté cour", comme le système de significations, la construction idéologique en vertu de quoi il fut possible, dans l'esprit des politiques, des bureaucrates ou des militants de construire le nouvel appareil d'Etat de la jeune nation indépendante, *d'étendre à la totalité du pays une organisation administrative hiérarchisée, susceptible d'assurer le contrôle social quotidien de près de douze millions de ruraux (qui eux, ne l'ont pas perçu autrement) .*

Cette organisation administrative est irriguée de la base au sommet par un flux continu de papiers, de rapports et circulaires dûment tamponnés, dont une des fonctions essentielles semble avoir souvent été de matérialiser l'existence de la hiérarchie, les échelons inférieurs renvoyant scrupuleusement aux supérieurs l'information et l'image que ces derniers désirent eux-mêmes pouvoir transmettre à leurs supérieurs et ainsi de suite. L'usage de la langue de bois autorise toutes les falsifications de la réalité, elle met là encore hors de cause la bonne foi des "menteurs administratifs" : certains croient sincèrement faire ce que l'on attend d'eux en ne transmettant de ce qu'ils savent, que ce qui veut bien se laisser penser et dire dans la phraséologie officielle .

Les deux versants de la même politique, les préoccupations humanitaires révolutionnaires "développeuses" d'une part, et la volonté de contrôle social, de construction de l'appareil d'Etat et d'établissement de son autorité sur l'ensemble de la population rurale d'autre part, peuvent bien coexister dans l'esprit d'un même individu . Ils définissent néanmoins

les deux extrémités d'un éventail politique où l'on pourrait définir la position des principaux protagonistes de la vie politique à Maputo . Certains éléments du bureau politique, la petite bourgeoisie urbaine radicalisée et ses interlocuteurs cosmopolites se rangent plus volontiers sur le versant idéologique de l'édifice, ils contribuent par leurs débats, leurs critiques et leurs questions à en étayer, ou à en renouveler la crédibilité (aucun ne doute de se préoccuper d'abord du bien-être du peuple). D'autres éléments du même bureau politique, peut-être plus lucides, peuvent avoir en revanche un projet politique conscient d'édification d'un appareil d'Etat puissant et bureaucratique, et se référer sans gêne, le cas échéant, aux enseignements du socialisme "réel". Ces derniers s'appuient spontanément sur les membres de l'appareil d'Etat en construction .

Des conflits peuvent surgir entre les deux tendances (jamais formalisées), entre deux individus, comme dans l'esprit d'un seul - en tout état de cause, les uns ne sauraient se passer des autres . D'un côté, la pratique des bureaucrates se nourrit de l'efflorescence idéologique qui leur permet de penser leur relation aux gens qu'ils administrent (ou de renvoyer l'administré à la parole de ceux qui pensent cette relation à leur place) . D'un autre côté, les effets de cette pratique ne donnent pas simplement du grain à moudre aux idéologues : aussi loin que les uns sont supposés mettre en oeuvre le projet débattu par les autres, les bureaucrates donnent à la réflexion des idéologues tout le poids et la gravité que lui confère l'existence d'enjeux perçus comme historiques, où le devenir d'un peuple serait suspendu à l'exactitude de cette pensée .

Ainsi, l'édifice idéologique où se conçoivent l'intervention du pouvoir et la mission historique dont il s'estime investi dans la "société mozambicaine" se soutient tout entier d'une méconnaissance primitive radicale, d'un déni portant sur la réalité des systèmes sociaux historiques dans lesquels subsistent et se reproduisent les populations assujetties à l'autorité de ce pouvoir . Ce processus a bien d'autres attendus historiques que ceux mentionnés ici, mais il suffit de constater que le Frelimo n'a pas su penser la construction de la nation mozambicaine, sans oblitérer du même

coup la diversité et l'hétérogénéité concrète et historique des formations, classes et groupes sociaux qu'il se donnait pour tâche d'intégrer sous le sceau d'une identité unique . Cette négation des réalités du pays est corrélative de l'invention d'un pays imaginaire, fictif, où l'alliance ouvriers-paysans délègue son autorité au Parti pour exercer en son nom sa dictature sur les ennemis du peuple : c'est une des significations de la référence au marxisme-léninisme . Si l'invocation de cette idéologie situe d'emblée le nouvel Etat dans la communauté internationale, et particulièrement face au géant sud-africain voisin, en affiliant la jeune nation à ce que le Frelimo appelle les "zones libérées de l'humanité" (1) (le "camp socialiste"), cette théorie se donne aussi bien comme le corpus dogmatique, l'instrument conceptuel de l'invention du pays imaginaire, et le garant de la cohérence interne de la fiction . L'élite du Parti, ses interlocuteurs de la petite bourgeoisie urbaine radicalisée, ou de la communauté coopérante cosmopolite, sont le milieu social, le laboratoire en perpétuelle effervescence où s'invente et se réinvente quotidiennement le pays . Le lieu d'une glose interminable, ou parfois d'une légère refonte à l'occasion d'un congrès, des maîtres-mots de la langue de bois . Interminable : car les matériaux et l'information qui l'alimentent, issus de la presse ou des canaux de l'appareil d'Etat (le reste n'est que rumeur, *boato*), sont eux-même toujours déjà pré-informés, captifs de l'image primitive du pays que les idéologues de ce milieu avaient d'abord rêvé . Ce processus quasi autistique a fonctionné longtemps, et fonctionne probablement encore ; c'est lui qui permet de comprendre qu'en 84-85 dans Maputo "assiégée", alors que toutes les provinces du pays étaient le théâtre des activités de la guérilla du MNR, il était très difficile de se représenter et d'interpréter ce qu'il se passait dans le reste du pays .

Une dernier mot encore, touchant à ce milieu social, creuset d'une édification idéologique définissant le cadre politique et scientifique de l'élaboration du présent projet de recherche . Cette surenchère imaginaire

(1) Ce slogan barre la façade de l'aéroport de Maputo côté pistes, affichant farouchement aux yeux de chaque voyageur, à sa descente d'avion, l'indépendance politique du Mozambique face à l'Afrique du sud voisine .

alimentant la conception d'un pays fictif s'exerce presque exclusivement entre blancs, indiens ou métis, même si chacun feint de l'ignorer (ou si, le constatant, personne ne sait en tirer une conclusion) . Il y avait peu de noirs dans la petite bourgeoisie urbaine de Lourenço Marquês, ceux-ci ne sont certes pas étrangers à cette effervescence, mais leurs réseaux, leurs préoccupations ne sont pas les mêmes . La plupart des membres de l'intelligentsia cosmopolite, experte en phraséologie révolutionnaire, s'approvisionne au magasin en devises (*loja franca*, pour coopérants et diplomates détenteurs de dollars ou de rands), tandis que, face à la pénurie totale dans les circuits d'approvisionnement officiels, le marché noir se développe, le marché des mozambicains, le marché réel, le marché des noirs . Le discours révolutionnaire, dans la bouche des intellectuels étrangers et même des petits bourgeois, ex-coloniaux blancs urbains radicalisés, fussent-ils de nationalité mozambicaine, a les délices et la facilité d'une relative gratuité : presque tous ont derrière eux une famille, un milieu de réinsertion sociale virtuel, sinon un travail, en Europe . Leur discours est peut-être d'autant plus volubile ou radical qu'il n'engage finalement que le destin des autres (1) . Le discours et l'intervention des noirs dans ce discours sont en revanche beaucoup plus réservés, prudents - quoiqu'il arrive, ils devront eux, demeurer au Mozambique . Les noirs sont aussi ceux qui savent et mesurent quotidiennement, non sans quelque malaise peut-être, la distance qui sépare le logos officiel où se déploient les débats contradictoires de l'intelligentsia, et la réalité . La méconnaissance ne peut avoir pour eux les mêmes fonctions : s'ils ne sont bureaucrates, c'est-à-dire dépendants par leur position sociale de l'exercice de ce discours et

(1) Lorsqu'une partie du bureau politique a suffisamment pris la mesure d'un rapport de forces dramatique, pour briser le logos halluciné de son propre discours et, en contravention semble-t-il avec les statuts du Parti, négocier avec l'Afrique du Sud (accords de N'komati), il s'en est trouvé parmi la petite bourgeoisie urbaine, blanche mozambicaine ou étrangère, pour proclamer leur révolte face à ce qu'ils concevaient comme une *trahison* . Certains ont alors claqué la porte, et sont retournés dans la vieille et paisible Europe, entretenir auprès des parapets la flamme ou la mémoire d'une révolution perdue - tandis que la famine et la guerre s'étendaient dans le pays qu'ils avaient superbement ignoré pendant parfois une décennie.

engagés dans son efficace, ils tendent plutôt à se taire .

Cette situation nous introduit à une nouvelle méconnaissance, à la positivité d'une nouvelle dénégation : celle de la distinction raciale et de son caractère socialement, historiquement structurant, et dont l'évocation fait l'objet d'un tabou analogue dans son principe à celui qui frappe la reconnaissance de l'existence sociale de la paysannerie . Il convient du reste de mettre au crédit de cette occultation la levée, pendant dix ans, de l'hypothèque raciale au plus haut niveau du pouvoir mozambicain, à la frontière du pays de l'*apartheid* . C'est sans doute pour avoir nié avec vigueur, pendant toute cette période, la différence et parfois l'opposition des horizons sociaux, économiques, historiques et culturels des fils de colons fonctionnaires, industriels et planteurs (généralement) blancs, des commerçants (généralement) métis et asiatiques, et des ouvriers, artisans et paysans (généralement) noirs, que le bureau politique a pu jusqu'à nos jours préserver intacte sa composition pluri-raciale . L'avantage paradoxal du logos marxiste-léniniste et de la langue de bois est qu'ils autorisent la communication des différentes composantes historiques, sociales et raciales de la petite bourgeoisie urbaine, tout en occultant leurs différences, voire leurs oppositions . Tout distingue les noirs dans la vie quotidienne, par leur condition économique et sociale, par leurs préoccupations concrètes, des communautés plus claires, asiatiques et blanches ; ces communautés ne se fréquentent guère en dehors du travail (où la hiérarchie reflète très généralement cette distinction) et des réunions politiques . C'est dans ces dernières que les uns et les autres, quelles que soient leurs positions socio-raciales dans le dispositif, se parlent (en bois) à l'invocation d'une représentation aliénée unique et commune de la "société mozambicaine" (représentation paradoxalement ici trans-classiste), et enterrent l'impertinence de leurs différences et de leurs oppositions sociales réelles, impensées et impensables dans le discours officiel .

Le discours, la construction idéologique où le pouvoir conçoit son intervention dans la "société mozambicaine" se nourrit d'une méconnaissance primitive, volontaire et politiquement assumée, de la réalité des rapports

sociaux dans lesquels subsistent et se reproduisent les populations sur lesquelles il exerce son autorité . Qu'il s'agisse de la spécificité et de la disparité des rapports sociaux en milieu rural, des attendus sociaux de la distinction raciale, de la prise en considération de l'existence des langues maternelles etc., le même mot "tabou" est communément utilisé pour brocarder l'évocation de ces objets interdits . Le CEA, comme institution de recherche, a occupé une place de choix dans ce dispositif politique et idéologique : s'agissant du moins de la paysannerie, il a inscrit sa démarche dans le droit fil de cette dénégation fondatrice, à laquelle il tend à donner son argumentation théorique . En ce sens, les facteurs évoqués plus haut, expliquant la place privilégiée et stratégique du CEA dans le dispositif de la recherche mozambicaine, deviennent tous secondaires eù égard à cette collusion première de la science et de la logique du pouvoir . Ce n'est pas parce que Ruth Firth et Aquino de Bragança étaient introduits au sérail des héros du bureau politique que leur équipe jouissait en retour d'une si grande influence ; c'est plutôt parce que leur travail confortait le discours du pouvoir et lui fournissait comme sa caution scientifique, que tous ceux qui se débattaient à l'intérieur du même logos leur ont accordé leur confiance et leur reconnaissance (il faut de toutes façons reconnaître, encore une fois, qu'ils sont les seuls à avoir véritablement fait de la recherche, dans les limites évoquées plus haut) . Là où le pouvoir et l'idéologie nationaliste trouvait sa caution scientifique (sinon révolutionnaire), les marxistes ombrageux du CEA trouvaient leur onction nationale .

Si l'on ajoute à la méconnaissance fonctionnelle de la société mozambicaine de la période de l'Indépendance, l'ignorance pure et simple héritée des traditions de recherche de l'époque coloniale, la tâche des anthropologues ou sociologues désireux de travailler était considérable, mais relativement simple . Il ne fallait pas trop discuter, il convenait d'aller sur le terrain, tâcher de comprendre ce qu'il s'y passait . Pour

autant qu'on y avait compris quelque chose, il importait d'en revenir en faisant une double démonstration :

- dire à ceux qui le nient que les populations rurales ont une existence sociale qui ne se réduit pas à l'obscurantisme, la superstition, et les survivances d'archaïsmes, qu'elles n'ont pas attendu le Frelimo pour s'"organiser" - heureusement pour elles - que les pratiques sociales qu'elles mettent en oeuvre, éminemment vivantes, ne sont pas réductibles à une seule analyse en termes d'échanges marchands, d'accumulation ou d'exploitation capitaliste, et qu'elles déterminent en revanche le sens et les limites de l'engagement hétérogène de ces gens dans le processus en cours .
- dire à ceux qui reconnaissent confusément cette réalité sans se donner les moyens de la comprendre, qu'en l'état actuel des connaissances, pour parvenir à en saisir quelque chose, il faut y aller voir et écouter longtemps .

4) Le choix du terrain, la non-linéarité de l'enquête

Au moment de la définition d'un projet d'enquête, la perception et l'analyse du contexte idéologique et politique de mon travail n'étaient sans doute pas formulées par moi dans les termes où j'ai cru devoir le faire ici. Un projet de recherche a néanmoins été élaboré dans le cadre du Département d'Archéologie et d'Anthropologie de l'UEM où je travaillais, dont les objectifs prennent en considération la double faiblesse évoquée ci-dessus : carence de méthode (nécessité d'une enquête prolongée), et dans la définition de l'objet de la recherche (reconnaissance de l'existence sociale de la paysannerie) . Ce projet, intitulé "structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Erati", avait pour objectif de comprendre et décrire les modalités et les effets dans ce district de la stratégie nationale de développement en milieu rural depuis

l'Indépendance : l'histoire et la situation des villages communautaires édifiés chez les populations *makhuwa* (1)(2) du Erati (figure 2) .

Les objectifs généraux de la recherche ne contenaient en eux-même aucune détermination susceptible d'orienter le choix de la zone de l'enquête - elle pouvait *a priori* s'effectuer n'importe où en milieu rural. Les carences particulières de la littérature ethnologique concernant la société des *makhuwa* ne sont pas si exceptionnelles, comparativement au reste du Mozambique, qu'elles aient suffi à légitimer la priorité d'une étude chez ces gens plutôt que chez d'autres . Ce sont d'abord les contraintes liées à l'extension de l'insécurité dans le reste du pays (activités du MNR) qui ont orienté vers le nord-est du Mozambique, encore pacifique à cette époque, la quête d'un terrain possible . Les préoccupations (mal maîtrisées au départ) de lier la recherche aux exigences du "processus de développement", d'en faire valoir à l'avance les résultats aux yeux de l'Université et des institutions mozambicaines avec lesquelles j'avais à travailler, m'ont amené à rechercher (au-delà des villages communautaires), la proximité - sinon la

(1) Une première enquête fut préparée et engagée dans le district de Vilanculos (à 700 kilomètres au nord de Maputo, sur le littoral, en pays *chetswa*), orientée au départ sur les conditions et conséquences économiques et sociales de l'important mouvement migratoire de cette région vers les mines d'Afrique du Sud . Elle fut interrompue après deux semaines : le Movimento Nacional de Resistancia (M.N.R., groupe de guerilla armé et financé par la République d'Afrique du Sud) dont l'activité était longtemps demeurée circonscrite à l'ouest de la grande route nord-sud qui longe le littoral à une dizaine de kilomètres de la côte, a franchi la route à cette époque (avril 82) pour rejoindre les plages . Le village côtier où Ana Loforte (directrice du DAA/UEM) et moi-même travaillions étant directement menacé, nous fûmes évacués sur Maputo . Les conditions de sécurité n'ont pas permis que nous y retournions par la suite . Ana Loforte a pu malgré tout utiliser certaines observations pour la rédaction de son mémoire de maîtrise, "o impacto do trabalho migratorio no distrito de Vilanculos", Maputo, UEM 1984 (voir aussi C. Geffray, A. Loforte, projet et rapport d'enquête : *Textos para debate* n°1, 2, publications du DAA/UEM, Maputo 1983).

(2) J'ai adopté les normes internationales de transcription préconisées par l'UNESCO, sur les conseils de Mateus Katupa, linguiste de l'Université E. Mondlane de Maputo, qui a bien voulu établir pour moi la transcription de chacun des termes utilisés dans cette étude . "*M'makhuwa* signifie celui qui est sauvage, celui qui mange des rats, celui qui va tout nu . *M'makhuwa* désigne aussi celui qui vient de l'intérieur du pays" (F.Fernandez 1976 : 27). Cette dernière signification est la plus couramment (suite p 33)

liaison organique - avec des projets de développement . L'existence de projets ambitieux environnant le district du Erati (1), ainsi que l'intervention d'un petit groupe d'agronomes au coeur du dictrict (projet de "développement intégré", soutien aux coopératives et à l'agriculture familiale, du CRED-Ministère de l'Agriculture), tendaient à désigner cette zone . J'avais en outre effectué une brève enquête au nord du Erati (un mois, dans le cadre des "activités de juillet" 82), chez les *makhuwa meto*(2), qui m'avait introduit à la problématique historique et sociale de la région, et familiarisé avec le fonds documentaire disponible .

La Commission Nationale des Villages Communautaires (CNAC) et le Secrétariat d'Etat à la Culture (SEC) se sont révélés intéressés par le projet, et ont bien voulu joindre certains de leurs cadres régionaux à mon équipe, tous originaires du district et parlant *makhuwa*, à fins de formation

(suite de la note p 32) invoquée : chaque *makhuwa* a toujours ses propres "*makhuwa*", plus à l'ouest, vers l'intérieur du continent . Les "*makhuwa*", ne s'identifient jamais spontanément eux-mêmes sous cette appellation, sinon lorsqu'ils cherchent à se faire entendre d'un interlocuteur étranger, reprenant alors à leur compte la dénomination désobligeante dont les portugais ont conservé et institué l'usage, originellement établi par les populations du littoral . Lorsque l'on revendique une identité, autre que clanique ou géographique, on invoque plutôt les dénominations Erate, Chaka, Meto (dans la zone de l'enquête) par lesquelles se reconnaissent et se distinguent les populations des diverses grandes chefferies . Les populations dites "*makhuwa*" n'ont jamais été unifiées politiquement dans leur histoire, elles présentent toutefois une incontestable unité linguistique, et une grande homogénéité de structure sociale (au niveau lignager), qui suffirait à légitimer l'existence d'une dénomination unique - n'était-ce la signification péjorative (toujours actuelle) du terme .

(1) Le projet dit "400 000 hectares de coton" du Secrétariat d'Etat au Coton, touchant les populations vivant dans les districts limitrophes du Erati, au nord, le projet "Soins de Santé Primaires" du Ministère de la Santé et de la Commission Nationale des Villages Communautaires, au nord et à l'est . Une liaison fut envisagée, puis abandonnée avec le projet "Soins de Santé Primaires" (CSP) .

(2) Enquête réalisée en collaboration avec Eduardo Medeiros, alors membre du Département d'Histoire de l'UEM, dans les districts de Chiure, Montepuez et Namuno (sud de la province de Cabo Delgado) . L'enquête portait sur les routes et modalités des échanges marchands au 19^e siècle, et sur les formations et institutions politiques qui y semblaient historiquement associées (C. Geffray, rapport de terrain dactylographié, DAA/UEM, Maputo 1982) .

et d'assistance . Benedito Brito et José Ramos pour le SEC, Julio Namecua pour la CNAC, ont ainsi accompagné l'enquête à titre d'interprètes et bientôt, pour deux d'entre eux, d'enquêteurs - tous trois se sont révélés en outre, compte tenu de leur expérience et de leur intelligence des problèmes de la région, d'excellents informateurs . Sandra Fanari, anthropologue italienne, collaboratrice du DAA, a participé à nos travaux pendant la majeure partie de l'enquête, où ses connaissances, son intérêt et sa curiosité pour les pratiques et le système agraires (entre autres) ont été précieuses . L'enquête eut lieu entre le début de Juillet 83 et la fin décembre 84, avec deux interruptions (de février 84 à mai 84, et de juin à novembre 84), pendant lesquelles furent rédigés et présentés à Maputo les premiers résultats - soient neuf mois d'enquête dans le Erati, répartis sur un an et demi .

La durée relativement longue du terrain est favorable à la qualité comme à la quantité de l'information, à son recoupement et à son approfondissement à mesure de son accumulation, ou en raison de la qualité des liens tissés dans le temps avec quelques informateurs - ces liens finissent par avoir une histoire . Mais la plus grande plage de temps disponible favorise aussi la manifestation du hasard, celui des rencontres et de l'évènement dont s'autorisent, après six mois ou un an, une interprétation décisive, ou l'intelligence d'un processus jusque là rétif, inintelligible ou simplement méconnu . Les neufs mois d'enquête distribués sur une année et demie ont permis au hasard de jouer, souvent dans les marges des orientations et réorientations successives de la stratégie de l'enquête . Les gens ont eu le temps de planter, sarcler, récolter, replanter, défricher . Certains que nous connaissions sont morts, des enfants sont nés, des adolescents ont été initiés, des chefs de lignage intronisés, des fonctionnaires démissionnés, des informateurs ensorcellés, accusés ; des luttes larvées se sont épanouies, des conflits se sont résolus ou ont changé de forme . Dans le Erati, l'administration a eu le temps de tenter et de rater une campagne cotonnière . La guerilla du MNR est, là encore, arrivée - précédée de peu par l'armée . Des vêtements ont été distribués par les

autorités pour séduire les populations, puis des armes, pour les mobiliser. Des milliers de paillotes ont été brûlées par la milice, sur ordre de l'armée, et des dizaines de milliers de personnes sinistrées ont dû abandonner leurs terres, leurs arbres, pour se soumettre à l'administration des villages (il s'agissait, dans l'esprit des militaires, de soustraire les gens à l'influence de la guérilla, tout en ôtant à celle-ci l'accès aux ressources paysannes) .

Mais il n'est pas nécessaire d'évoquer ces événements dramatiques pour pressentir qu'une petite mais véritable tranche d'histoire locale s'étend sur un an et demi . Des forces sociales, souterraines, latentes ou cachées à l'observateur sur quelques semaines, manifestent quelque chose de leur être et du sens qu'elles se donnent au fil des mois et du hasard . L'observateur présent depuis plus d'un an n'est plus simplement le témoin incongru d'un temps social trop bref pour que sa personne, sa présence y prenne un sens aux yeux de ceux qui lui parlent . Bientôt, de plus en plus, son témoignage est convoité par certains comme un enjeu ; de témoin, il est pris à témoin . Chaque fois que l'intervention de l'observateur n'est pas subie (quelle que soit la bonne grâce ou même le plaisir évident de certains à répondre ou raconter des histoires), mais *requise* par les acteurs comme un atout dans le jeu vivant actuel d'une situation conflictuelle, comme une pièce supplémentaire dans le déploiement d'un rapport de force, ce sont des pans entiers du système des rapports sociaux, de son histoire et de ses conflits vivants qui semblent verser dans l'interprétation .

Autrement dit, l'élaboration progressive de la compréhension sur le terrain, les constructions et reconstructions interprétatives successives de l'objet même de l'enquête, sont *tout sauf linéaires* . Des informations recueillies au début de l'enquête n'ont fait sens que six mois plus tard, d'autres furent collectées dans le cadre d'une hypothèse fausse mais séduisante à laquelle je me suis accroché fermement, contre vents et marées, pendant plusieurs semaines (persuadé que l'on me cachait quelque chose) . Des vérités décisives sont venues trop tôt pour que j'en mesure la portée, d'autres trop tard pour que je puisse en tirer les conséquences pour la suite de l'enquête etc.

C'est la "cuisine" ordinaire du terrain, accentuée peut-être par le caractère initiatique d'une première enquête, et par le fait que, en l'absence de littérature sociologique, ethnologique ou ethnographique conséquente, nous partions pratiquement de rien : nous savions les *makhuwa* "matrilinéaires" et "matrilocaux", dispositions d'une petite collection d'anecdotes exotiques, fragmentaires, guère utilisables . Le compte rendu honnête de l'enquête ne devrait pas faire l'économie du hasard et de l'improvisation : il suppose un développement narratif auquel je ne puis malheureusement souscrire (ce choix soutiendrait à lui seul la rédaction d'une thèse) . Je me contenterai de relater succinctement ici les grandes lignes des travaux de notre équipe, après avoir présenté quelques généralités sur le district .

5) Généralités sur le Erati, progression et objectifs de l'enquête

Nous avons travaillé dans la partie nord du district, qui s'étend du fleuve Lurio (qui marque au nord la limite avec la province de Cabo Delgado) jusqu'au fleuve Mecuburi, cinquante kilomètres plus au sud . Il y a environ quatre vingt kilomètres du district de Mecuburi, bordant l'Erati à l'ouest, jusqu'au district de Memba qui le borde à l'est . La pointe orientale du district du Erati n'est qu'à une cinquantaine de kilomètres de l'océan indien . C'est un plateau situé en moyenne à deux cent mètres d'altitude, hérissé au nord du Mecuburi d'*inselbergs* épars : étranges et imposantes masses verticales de roche lisse et nue plantées sur le plateau, qui convergent dans l'ouest du district pour former une chaîne de petits monts (le mont Erati culmine à 1250 m) . C'était jadis une savane arbustive semi-ouverte, mais l'introduction massive des anacardiens (arbres à cajou) à la fin des années cinquante donne souvent de nos jours au paysage un aspect forestier (surtout le long des routes et sentiers) . Il pleut en moyenne

993 mm par an, presque exclusivement entre les mois de novembre et mars (*eita*) - la saison sèche dure d'avril à octobre (*elimwe*) .

L'ensemble des populations de la *zone de l'enquête* a été soumis à une politique d'exploitation coloniale homogène . Elles ont été engagées dans la culture forcée du coton à partir du début des années quarante jusqu'aux années soixante-dix ; tous les hommes ont commencé à planter, à la fin des années cinquante, les semences d'anacardières distribuées par l'administration . Si l'on excepte les recrutements administratifs pour le travail forcé (sur les plantations de sisal de la côte, celle de cacao à São Tomé et Príncipe), l'importance des mouvements migratoires fut toujours limitée jusqu'à l'Indépendance : le nord du Erati fut d'abord une région cotonnière ; rares sont ceux qui parvinrent à quitter la terre et le coton pour chercher un emploi en ville ou sur les plantations des colons du district voisin de Monapo (moins de 7% des hommes à la veille de l'Indépendance) (1).

Le peuplement du district manifeste une certaine hétérogénéité tribale, les héritiers des anciennes grandes chefferies précoloniales (formées au XIX^e siècle) préservant jusqu'à nos jours la distinction de leurs références identitaires . N'étaient-ce les populations avoisinant les bourgs (Namapa, Nacarôa, Alua) et les magasins de brousse, la distribution du peuplement actuel reflète assez bien les divisions anciennes - le coton a contribué à cette relative stabilité du peuplement (2) . Les Erate, qui ont

(1) Il convient de voir dans ce faible mouvement migratoire l'effet des restrictions administratives coloniales à la mobilité des personnes, plus que la manifestation d'une dynamique socio-économique interne à la paysannerie rivant les hommes à leur terre, comme en témoigne l'explosion migratoire qui a suivi la proclamation de l'Indépendance et la chute de l'Etat colonial en 1975 . Voir sur ce point Rafael da Conceição (1984 b), Geffray (1987 b) .

(2) Les aires séparant les anciennes grandes chefferies rivales, sorte de *no man's land* où elles avaient coutume de s'affronter jadis, jusqu'à la fin du siècle dernier (guerres visant souvent à mettre un terme - ou tout au moins un frein, aux razzias de captif(ve)s effectuées par un voisin trop entreprenant) sont jusqu'à nos jours pratiquement inoccupées (sud du Mecuburi, entre Erate et Cewa, entre Erate et Chaka au nord-est (Medeiros 1985 a, Geffray, 1984 a, et ci-dessous quatrième chapitre) .

donné leur nom au district, sont majoritaires . Environ 70 000 en 1960, ils vivent essentiellement à l'intérieur des limites administratives du district, dont ils occupent tout le centre nord . Ils sont bordés au nord-ouest et au nord-est par les Chaka, environ 25 000 (en 1960) dans le district (1), mais plus nombreux au nord du fleuve Lurio, dans la province voisine de Cabo Delgado d'où ils sont venus au siècle dernier . A l'est vivent les Muadju, dans le district de Memba, et au sud du Mecuburi les Macuane (environ 45000) . A l'extrême ouest vivent quelques Meto venus du nord du fleuve Lurio, de la province de Cabo Delgado . Tous ces gens parlent la même langue *makhuwa*, même si l'on observe un certain nombre de variations lexicales et d'intonations entre Chaka, Meto et Erate . On notera la présence, depuis la fin du XIX^e dans cette région, d'une population *cewa-nyanja* (localement dénommée "marave") venue des rives du lac Nyassa, établie actuellement à l'ouest des Erate . Une majorité de ces derniers parlent aujourd'hui *makhuwa*, mais les anciens parlent *cewa*, et beaucoup parmi les plus jeunes assurent "comprendre la radio du Malawi" . Chacune de ces aires tribales était placée sous l'autorité d'un lignage dominant unique (Erate:Lapone, Chaka:Lapone, Cewa:Gikone, Meto:Ekone, Muetage:Lapone), à l'exception des Macuane (figure 2-e) .

Les deux premiers mois d'enquête ("pré-enquête") furent consacrés à une reconnaissance des villages communautaires où nous devions travailler, en accord avec l'administration du district . Il s'agissait de Samora Machel, Josina Machel (nom de la première épouse de S. Machel, héroïne de la guerre de libération tuée au combat), et 25 de Junho (date de

(1) Ces chiffres approximatifs sont issus du recensement de 1960 (au cours duquel furent relevées les "identités ethniques"), ils évoquent au moins l'importance relative de la population des différents groupes . Selon les recensements de 1960, 1970 et 1980 (dont le zonage, les tranches d'âge retenues et les questionnaires sont différents) l'ensemble de la population du district serait passé de 163 000 en 1960 à 213 000 en 1970 et à 290000 en 1980 . A cette date il y aurait 48 749 "familles" vivant dans les zones administratives principalement occupées par les Erate et les Chaka orientaux, 12 247 dans celles occupées par les Chaka occidentaux, les Meto et Cewa, et 18 276 en pays Macuane (soit une moyenne de 3,6 membres par "famille" sur l'ensemble du district, figure 2-d) .

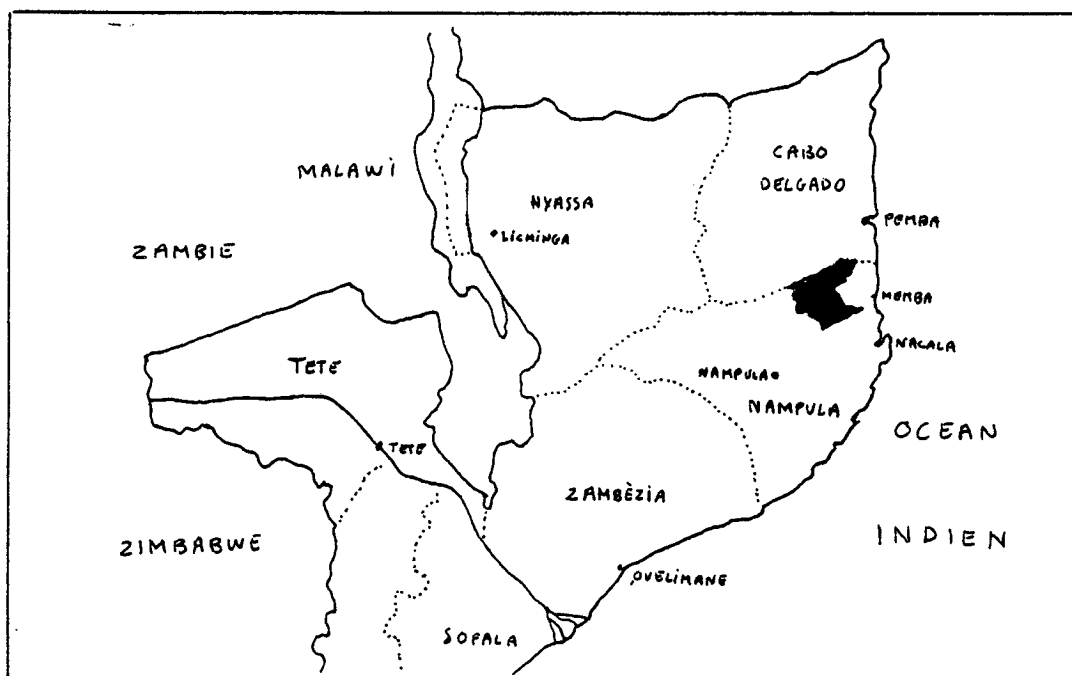
la proclamation de l'Indépendance), soient respectivement, dans la toponymie ancienne plus communément utilisée : Mejuco, Odinepa et Tubruto (figure 2-f) . Les trois villages ont été édifiés au coeur des trois principales aires tribales du nord du district, en ce sens les préférences de l'administration avaient quelques vertus comparatives qui rejoignaient nos préoccupations : Samora Machel (Mejuco) est en pays Erate, 25 de Junho (Tubruto) est en pays Cewa, et Josina Machel (Odinepa) en pays Chaka . Ces villages , vitrines du développement communautaire dans le district, étaient encore en 1978 les seuls existants dans la région . 95% de la population du district vivait encore à cette date en habitat dispersé sur les territoires lignagers (*mi-tthetthe*), ou le long des pistes et anciens sentiers cotonniers(1) . Les trois villages furent édifiés au lendemain de l'Indépendance dans des conditions particulières, aux confins d'une ancienne propriété dont le colon avait fui (on ne compte guère que huit établissements de colons, entre 200 et 600 hectares, pour l'ensemble du district, à partir de la fin des années 50) . Ces terres furent appropriées par les villageois et, sur directive de l'administration du district, exploitées en coopérative (2, note p. 44)

Nous nous sommes attachés, lors de la "pré-enquête", à comprendre les grandes lignes du peuplement des villages, leur histoire, celle des nouvelles institutions politiques et administratives villageoises, et des formes nouvelles d'organisation économique . Nous avons cherché à cerner par ailleurs les principaux aspects de l'organisation sociale (domestique et institutionnelle) paysanne, les linéaments de son histoire . Il ne fut guère difficile de constater une série de dysfonctionnements - au regard des ambitions du projet villageois : faiblesse des coopératives de production (on n'y travaille pas), vacuité de la mise en scène des assemblées populaires de villages, conflits permanents traversant la brève histoire des

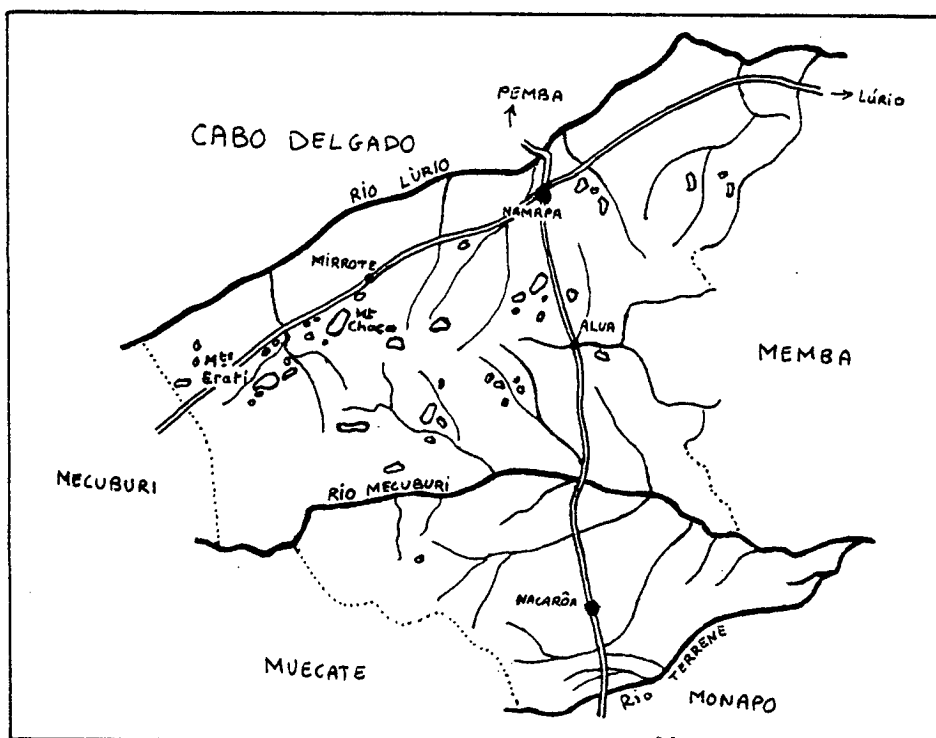
(1) Le découpage territorial lignager a néanmoins orienté la distribution de l'habitat sur ces pistes : les populations établies sur les voies de communication sont en règle générale celles dont le territoire est traversé par les pistes et sentiers.

Figure 2 - GENERALITES SUR LE ERATI (CARTES)

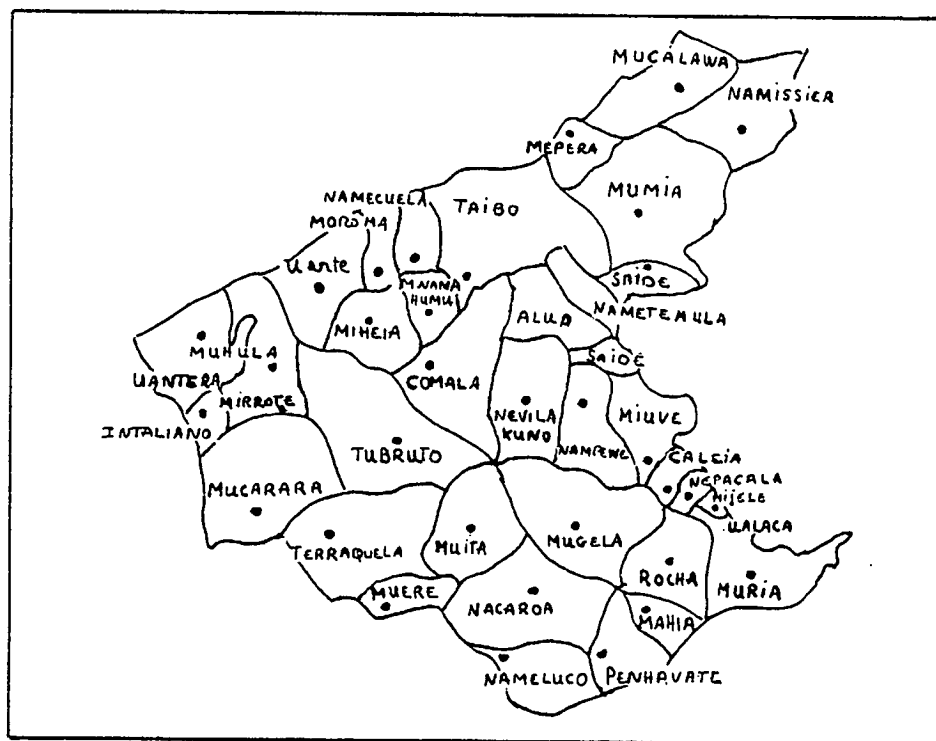
a - Mozambique, Province de Nampula, District du Erati



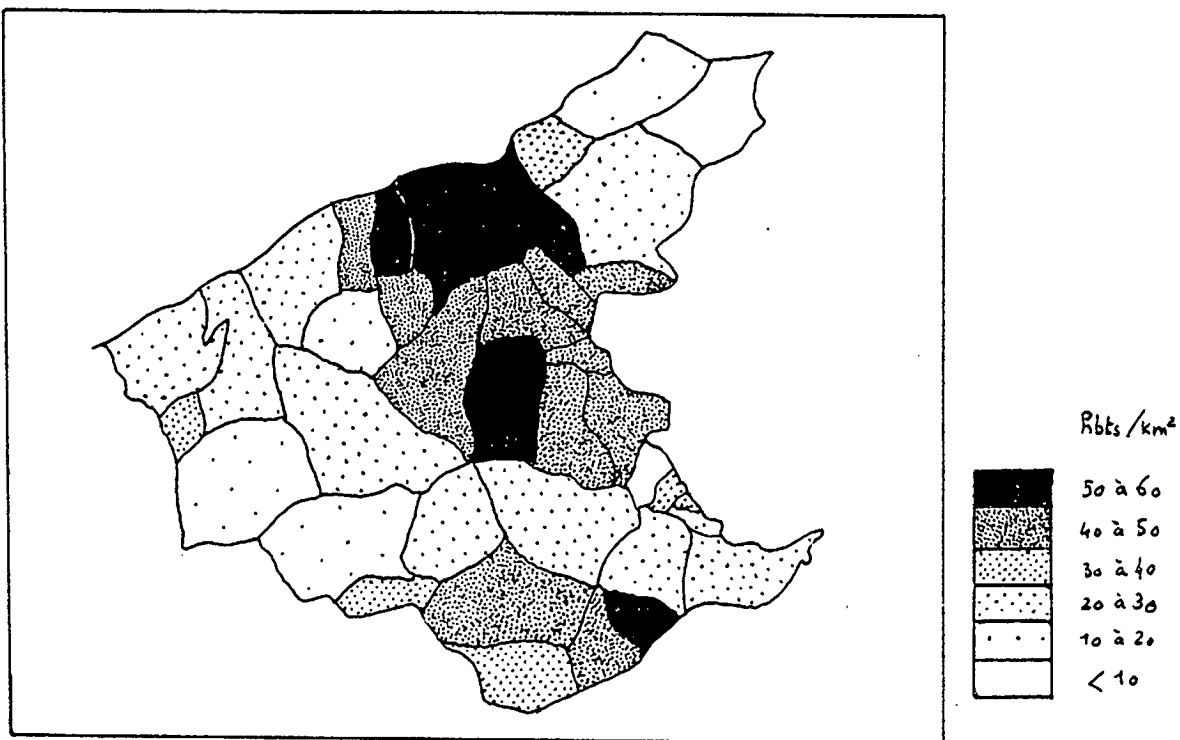
b - Principales routes et bourgs, principaux fleuves et reliefs (inselbergs)



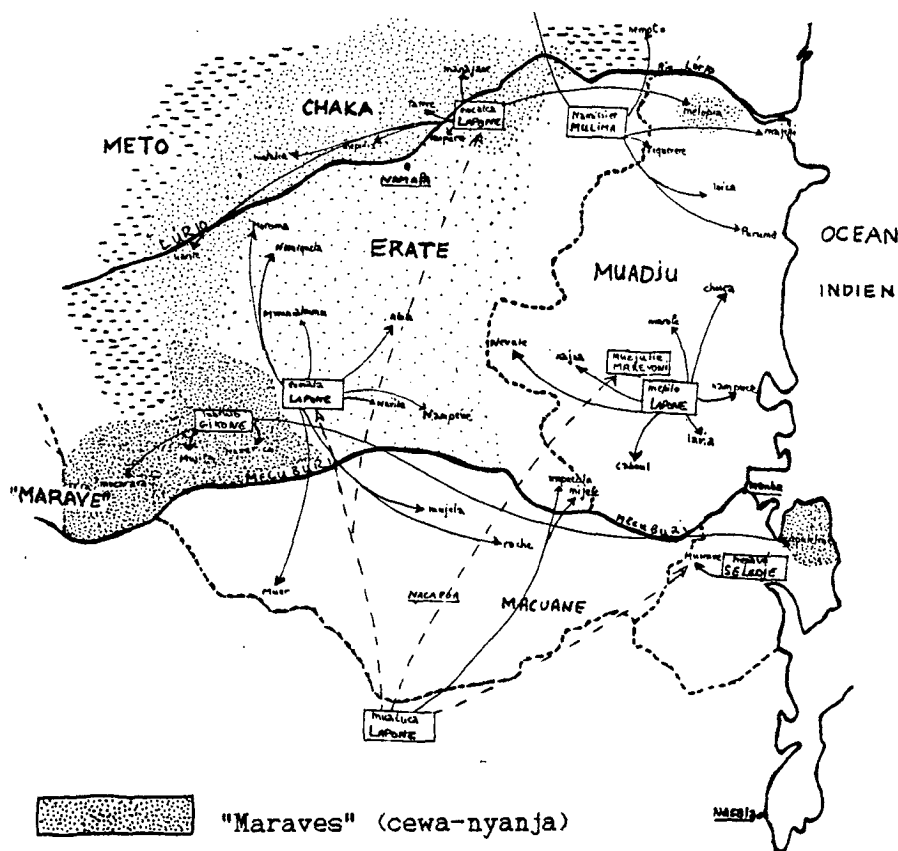
c - Subdivisions administratives coloniales (Pegado e Silva 1960-61): les *regulados* (cantons coloniaux), correspondent géographiquement aux actuels *circulos*.



d - densité de peuplement par "localité" (recensement 1980)



e - Aires de peuplement des grandes chefferies-tribus (Chaka, Erate, Meto, Cewa-Nyanja, Muadju, Macuane), et principaux chefs locaux .



"Maraves" (cewa-nyanja)

Erates

Chaka

Meto

TUBRUTO
GIKONE

nom de chef (Tubruto) de chefferie-tribu (ici les "Maraves"), i.e. chef du lignage dominant (*mpéwé*) de la chefferie-tribu, et nom de son clan (Gikone) .

capulelene

chef d'une segmentation du lignage dominant, ayant autorité sur une des chefferies de la tribu, hiérarchiquement subordonné à la personne (et à la chefferie) du chef de lignage (ne sont indiqués ici que ceux qui furent investis comme *regulos* (chefs de cantons) par l'administration coloniale .

D'après Branquinho 1969, Pegado e Silva 1960-61, et information recueillie lors de l'enquête (Geffray, 1984 a) .

coopératives de consommation etc. Par ailleurs nous eûmes rapidement à nous familiariser avec certains statuts et institutions : *ma-humu* (chefs de lignage), *apwiyamwene* (doyenne de lignage), *errukulu* (lignage, groupe de filiation), *n'locko* (grand groupe de filiation segmenté, lignage "majeur"), *nihimo* (clan) etc. Par touches successives, certains traits dominants de l'histoire locale tendaient à se dessiner : l'importance du rapt des jeunes filles, des guerres de capture pour l'exportation de captifs et du commerce à l'époque pré-coloniale, les conditions et les effets de la conquête militaire coloniale, comme du passage des troupes allemandes lors de la première guerre mondiale, l'édification de l'appareil administratif colonial, les travaux forcés, l'introduction du coton, des anacardiés, la monétarisation progressive de l'économie, les migrations de jeunes au lendemain de l'Indépendance, le départ des commerçants, puis l'installation progressive de la pénurie de marchandises ...

Mais si les institutions nouvelles "dysfonctionnent", qu'est-ce qui fonctionne derrière ? quels sont les forces et groupes sociaux en conflit sur les coopératives de consommation ? qu'en est-il exactement des institutions lignagères, qui sont ces *ma-humu* qui ne sont pas des aînés, ces *apwiyamwene* qui ont tant impressionné les rares chroniqueurs (au point de parler d'un pouvoir matriarcal) ? qui sont ces femmes, ces soeurs qui contrôlent les greniers, la redistribution du produit vivrier, structurent et contrôlent l'organisation domestique, mais que l'on voit comme partout ailleurs s'effacer devant la parole et l'autorité des hommes ? que sont devenus les descendants de captives ? sur qui, comment et jusqu'où s'exerce

(2, note de la p 39) A Mejuco-S. Machel, la première action, spontanée, vint des populations spoliées par le colon une dizaine d'années plus tôt : elles entendaient récupérer ce qu'elles continuaient de revendiquer comme leur bien . Elles se présentèrent sur les terres abandonnées par le colon, armées de sagaies et coupe-coupe, et il fallut l'intervention directe du nouvel administrateur pour imposer finalement la collectivisation des terres en coopérative, et l'édification du village . Une mission catholique locale progressiste a accompagné l'initiative de l'administration au début . Les groupes sociaux sur lesquels ils ont pu s'appuyer localement n'étaient pas des paysans : charpentiers, petits tailleurs, instituteurs, populations étrangères à la zone vivant autour des magasins de brousse furent par exemple, à S. Machel, les premiers et principaux artisans de la création du village (Geffray-Pedersen, 1985).

l'autorité des notables lignagers, des chefs de chefferie que le Frelimo s'est efforcé de marginaliser (en les humiliant parfois) ? Comment s'articulent ou s'opposent les différents lieux du pouvoir, les anciennes et nouvelles légitimités ? Je peux écrire qu'à cette époque, après deux mois d'enquête, nous n'y comprenions à peu près rien . Des ambitions problématiques dont nous nous prévalions à l'arrivée sur le terrain deux mois plus tôt, qui alimentaient la conception que nous nous faisons de notre travail, et informaient le discours que nous nous tenions comme celui que nous propositions aux autorités et à nos informateurs, il ne restait guère que la formulation du désir de comprendre . C'était le lieu d'une tension, entre ce désir et la nécessité de réorienter l'enquête tous azimuts, réouvrir la problématique - la nécessité de remettre à plus tard, précisément, le temps de comprendre . Nous éprouvions le manque complet d'information historique et sociologique (1) préalable (nous étions finalement les premiers anthropologues à enquêter auprès de ces gens), le manque de pertinence du "village" comme objet d'enquête, et la nécessité d'en venir, de façon systématique mais ouverte, à l'intelligence du système des rapports sociaux et de son histoire, avant de prétendre se prononcer sur les attendus de la situation actuelle dans les villages, la nature et la dynamique des forces sociales en présence, et leur articulation locale au nouvel Etat et à sa stratégie de "développement" dans les campagnes .

Nous sommes ainsi sortis des villages pour aller travailler auprès des populations vivant encore à cette époque en habitat dispersé (dans le cercle de Murera, ex-Mizélé, en zone Macuane, figure 2-f) tout en poursuivant l'étude dans les villages de la "pré-enquête" . Dans l'un et l'autre cas, la recherche s'est orientée sur trois axes :

- a - l'économie et les rapports sociaux domestiques actuels et leur histoire,
- b - le fonctionnement de l'institution lignagère, du pouvoir lignager et les institutions de la chefferie,

(1) Nous nous trouvions en outre face à un système de rapports sociaux tout à fait a-typique au regard de notre bagage théorique, marqué par l'"anthropologie économique" (contrôle des femmes sur les greniers, une aînesse masculine effacée, pas de dot, pas de circulation des femmes etc.).

c - l'histoire locale et régionale, précoloniale et coloniale (1) .

a - L'étude de l'économie et des rapports sociaux domestiques fut effectuée par le recueil d'information sur les procès de travail (répartition des tâches selon l'âge et le sexe, techniques agricoles et artisanales), le système agraire (cycles culturels, rotations et associations, accès à la terre), et les transferts (en travail et en produit) . Parallèlement aux entrevues et aux observations effectuées en compagnie d'informateurs privilégiés, fut menée une étude systématique de cinq groupes domestiques (trois groupes à Mejuco-S. Machel, un à Odinepa-J. Machel, et un à Mizélé-Murera) . Il s'agissait de reconstituer et évaluer les flux en travail et en produit existant entre les différents ménages composant les groupes domestiques en suivant, à partir des parcelles, le destin du produit vivrier jusqu'à sa consommation finale :

- visite des parcelles et étude de leur histoire (du point de vue du contrôle social sur la terre, sur le produit, et des rotations de culture)
- évaluation des temps de travaux par opération agricole sur ces parcelles dans l'année (entrevues avec les personnes ayant participé aux travaux sur les parcelles, et recoupement de l'information recueillie à propos de la même parcelle ou ailleurs) (2, p 47),
- estimations de récoltes (mesure des greniers) (3, p 47),

(1) Le projet initial envisageait naturellement d'aborder ces thèmes . A ce stade de l'enquête, la modification revenait plus à inverser l'ordre des priorités qu'à mettre en cause la problématique générale, c'était un autre état d'esprit : nous ne subordonnions plus ces études à la compréhension impatiente de la situation actuelle, nous admettions devoir les effectuer dans un premier temps (qui pouvait être long) pour elles-mêmes, nous acceptions de prendre le risque de devoir nous perdre dans le passé et des minuties apparemment marginales, en faisant le pari de leur pertinence future . Ce faisant nous ne faisons que prendre au sérieux notre propre problématique, cela nous amenait à prendre pour la première fois la mesure d'une nécessaire gestion du *temps* de notre recherche - c'était l'apprentissage de la patience, du temps pour écouter et se perdre dans l'imprévu et l'inutile apparent, de laisser venir à son heure le temps de conclure .

- étude des formes de la commensalité à l'échelle du groupe domestique afin de définir qui consomme quoi et combien sur chacun des greniers de chacun des ménages (*etoko*) composant le groupe domestique (i.e. une femme, éventuellement une ou deux soeurs cadettes, leurs filles mariées, les époux de ces femmes et les enfants - voir première partie, premier chapitre) .

Ces enquêtes furent longues et parfois fastidieuses, mais elles nous ont permis de saisir la logique des transferts (entre sexes, entre générations, et en raison de l'antériorité dans la génération) en travail et en produit constitutifs du groupe domestique comme entité socio-économique, et ont facilité par la suite le "ciblage" de l'information collectée auprès d'un plus grand nombre de groupes domestiques . C'est sur la base de ces

(2, note de la p 46) Nous discutons les temps de travaux en utilisant les périodes par lesquelles les *makhuwa* divisent eux-mêmes la journée de travail : *ohihiu*, (du lever du soleil à environ onze heures), *othana* (de onze heures à quatorze heures), *adjuotekuha* (de quatorze heures à environ seize heures), et *makaripi* (jusqu'au crépuscule) . En période de gros travaux par exemple (préparation des terrains, certains sarclages, entre octobre et février), les deux périodes (*ohihiu* et *adjuotekuha*) sont vouées au travail, une plus grande disponibilité peut se solder par un abandon du travail de l'après midi (entre avril et juin, il n'y a plus à sarcler, on attend les récoltes). Pour moins de schématisme, voir Duhart-Larrazabal (1983, a, b) et Geffray-Pedersen (1985) .

(3, note de la p 46) Nous avons vidé un grenier afin d'évaluer le nombre de tubercules (manioc séché) emmagasinés (2850 / m³), puis nous avons compté le nombre de tubercules requis pour la préparation d'un repas ordinaire (3,5 pour un repas à raison de 300 gr de farine par repas) . Un grenier d'un m³ plein nourrit quatre personnes pendant trois mois à raison de deux repas par jour (814 repas, voir première partie, chapitre I) . Nous avons par la suite confronté nos estimations chiffrées concernant les temps de travaux et la consommation avec les résultats des enquêtes effectuées dans la même zone par l'équipe d'agro-économistes du CRED (Duhart-Larrazabal, 1983, a, b). Ceux-ci avaient toutefois opéré leur calculs de temps de travaux en les rapportant à la surface cultivée, et non directement à la récolte - nous disposions de quelques estimations de surfaces de parcelles rapportées à nos estimations de temps de travaux et de quantité de produit en greniers, nous permettant de raccorder nos calculs . Les résultats étaient voisins - mais il est vrai qu'il suffit d'ajouter 50 grammes de consommation journalière de farine par individu, pour qu'un groupe domestique bien pourvu (à 300 gr de farine / repas / personne), devienne incapable de faire la soudure (avec 350 gr / repas)... Ces données ont permis d'illustrer ou d'étayer les raisonnements, rarement de les fonder (à l'exception notable de l'analyse des conséquences socio-économiques de la villagisation forcée) .

informations, et de la familiarité progressivement acquise avec les pratiques actuelles de production, que nous avons pu donner quelque substance aux entrevues menées auprès des anciens, touchant à l'organisation passée de la production (avant l'introduction de la culture forcée du coton en 1940, et la substitution du manioc au sorgho comme culture alimentaire de base entre 1941 et 1955) . Ces questions étaient abordées soit directement, soit à l'occasion d'un des vingt-cinq récits biographiques recueillis - soit au hasard .

b - L'étude de l'économie domestique n'était pas étrangère à celle des institutions et du pouvoir lignagers . Mais la méthode utilisée pour l'étude du peuplement - les relevés généalogiques - nous a introduits de façon plus rigoureuse à la connaissance de ces problèmes . Nous avons travaillé auprès de quinze groupes lignagers (huit à Mizélé-Murera, sept à Mejuco-S. Machel) ; outre le relevé des relations de parenté touchant au total 550 personnes sur cinq générations (en comptant les enfants), l'enquête généalogique fut toujours l'occasion d'un recueil d'informations sur l'origine du groupe, l'histoire de ses migrations. Pour chaque femme, nous demandions le nom du *humu*-chef de lignage de l'époux afin de reconstituer les réseaux d'alliance matrimoniale successifs . Nous sommes d'abord partis d'un lignage choisi au hasard, pour sélectionner ensuite un de ses principaux alliés matrimoniaux et ainsi de suite . Les groupes lignagers reconduisant généralement leur affinité depuis plusieurs générations (nous sommes plusieurs fois remontés au-delà du milieu du XIX^e siècle pour reconnaître le mariage considéré comme ayant inauguré l'alliance), il fut possible de recouper l'information concernant la dynamique du peuplement, et d'en tester ainsi la fiabilité . L'observation des comportements matrimoniaux particuliers, s'agissant de la chefferie, des petits groupes lignagers descendants de captive, ou encore des groupes sans terre hôtes sur le territoire de leurs affins etc. nous introduisait à la discussion de la logique du pouvoir et à l'intelligence des rapports de forces locaux, aux mécanismes de leur actualisation sociale. De ce point de vue, les relevés généalogiques ont favorisé l'observation de

l'institution lignagère en acte, contemporaine et dans le temps . La connaissance du peuplement et de la cartographie sociale livrée par l'enquête, nous permettait d'accéder à un savoir nominal précis (qui est qui?) qui nous valut bientôt le respect de nos interlocuteurs . La connaissance des principaux protagonistes sociaux et politiques d'une zone, de son histoire, la relative familiarité avec les pratiques et modalités de l'exercice du pouvoir (lignage et chefferie) - et plus généralement avec les enjeux sociaux des pratiques matrimoniales - constituaient en effet un gage de crédibilité dans la conversation, permettant son approfondissement et le cas échéant, la confrontation, la discussion ou la critique de l'information. Enfin, les relevés nous fournissaient des échantillonnages statistiques très localisés mais non négligeables de 550 personnes, 95 mariages et 164 hommes adultes (permettant d'évaluer l'évolution dans le temps de la mobilité sociale - segmentations, divorces, migrations) .

c - L'étude de l'histoire locale et régionale, coloniale et précoloniale, était indirectement abordée à travers les relevés généalogiques . Nous avons complété ces informations avec une série d'entrevues menées auprès de notables (chefs de chefferies, *mwanahumu*), ou d'anciens réputés pour leur capacité et leur plaisir à raconter des histoires (récits de migrations, de guerres précoloniales ...) . Conscients de leur responsabilité, de leur dignité et de la portée de leur parole, détenteurs d'un savoir autorisé (on nous aiguillait vers ces gens dans un premier temps), ils étaient en effet capables de tenir un discours précis sur des événements historico-légendaires du siècle passé et sur la conquête . Mais ils demeuraient souvent élliptiques, flous ou vaguement moralisateurs sur la période coloniale - et plus prudents, plus réservés encore sur la période actuelle . Nous sommes rarement parvenus à briser le jeu des images, confortées par l'entourage, où nous nous trouvions les uns et les autres saisis, où s'alimentait cette parole autorisée, qui imposait son cadre et ses limites à notre écoute . Nous avons recueilli parallèlement vingt-cinq biographies "orientées", selon la disponibilité de nos interlocuteurs, en fonction des problèmes posés dans le cadre des autres enquêtes menées en parallèle .

Sauf pour quatre d'entre elles, on ne peut toutefois parler d'"histoires de vie" (1) .

L'extension des activités de la guérilla du MNR jusqu'au district du Brati eut lieu dans la période où, considérant avoir conclu l'enquête historique et socio-économique, nous envisagions de reprendre l'enquête sur les villages, les institutions politiques sociales et économiques villageoise, et la dynamique créée en milieu rural depuis l'Indépendance . La tension consécutive aux rumeurs d'intervention du MNR (autant qu'à ses actions effectives), comme au comportement de l'armée et des milices locales était grande, et il aurait été hors de question d'enquêter dans la région si nous n'avions disposé d'un réseau d'informateurs confiants, tissé depuis près d'un an . Si l'on ne comprenait pas toujours très bien ce que nous faisions, du moins ne nous confondait-on pas (plus) avec les représentants locaux de l'appareil d'Etat, et nous avions appris à garder quelque distance avec les nouveaux groupes sociaux dominants localement, qui se sont distingués à la faveur du processus de villagisation . Après une interruption de six mois, je suis reparti enquêter dans les villages en Novembre-Décembre 84, dans le cadre d'un contrat avec le ministère de l'Agriculture cette fois . J'ai travaillé avec Mögens Pedersen, agro-économiste, disposant lui-même d'un réseau de contacts tissé au cours d'une année de travail continu sur le terrain dans le cadre du projet CRED évoqué plus haut . Nous avons enquêté sur quatre nouveaux villages (figure 2-f) situés dans le centre du district, en plus de Mejuco-S. Machel . La familiarité que nous avions acquise l'un et l'autre avec le milieu économique et social, avec son histoire, la connaissance personnelle des principaux

(1) A. Moali, A. et F. Muthetia, M. Kuhira, qui furent également nos quatre principaux informateurs . Notons encore le témoignage de José Cortès, ± 80 ans, ancien soldat de l'armée coloniale portugaise, ayant participé à la conquête militaire de la région, et employé de l'administration portugaise pendant près d'un demi-siècle . Les entrevues avec J. Cortès furent effectuées et transcrites par Rafaël da Conceição dans le cadre de son enquête pour le diplôme de l'EHESS, pour laquelle il s'était joint pour un mois (avec Michel Samuel) à notre équipe .

protagonistes politiques locaux comme de la nature des groupes sociaux engagés dans les conflits issus de la villagisation nous permettait d'aller vite aux questions-clés . Nous savions bien alors ce que nous cherchions, mais surtout, *c'était précisément ce qu'un certain nombre de personnes tenaient à nous dire* . Nous faisons l'objet d'une demande de la part de celles-ci, qui voulaient se faire entendre de nous sur les problèmes que nous cherchions à comprendre : la situation créée dans la région au lendemain de la villagisation forcée .

6) Les rapports présentés à l'Université E. Mondlane

L'ensemble de ces recherches a donné lieu à la rédaction au Mozambique de six rapports, dont trois furent présentés et discutés à Maputo, à l'Université E. Mondlane ou au Ministère de l'Agriculture .

Le premier traite de la situation précoloniale, j'y aborde à travers une étude de cas (Murera) l'analyse de la condition et de la fonction sociales des captives et descendants de captives . Cette analyse introduit à celle de la nature du pouvoir au niveau de certaines chefferies au XIX^e siècle . Par ailleurs, l'information disponible sur les réseaux d'alliances politiques entre chefferies au niveau régional (terrain et sources administratives, Branquinho 1969), et sur les modalités et fonction des échanges avec les comptoirs marchands du littoral (esclaves, cire, caoutchouc contre armes et pagnes), conduit à la formulation d'une hypothèse sur les grands mouvements politiques, guerriers et migratoires qui eurent lieu à cette époque . Ces bouleversements informent la logique du peuplement actuel de la région, ils se situent à la genèse des nouvelles identités tribales dans lesquelles se reconnaissent et se distinguent jusqu'à nos jours les populations du district (Geffray, 1984 a, 1987 a) .

Les second et troisième rapports traitent de problèmes qui seront abordés dans la thèse .

Le quatrième analyse la nature et la dynamique des transformations du système des rapports sociaux *makhuwa* dans la situation coloniale . Les modifications des relations prestataires, et plus généralement des rapports de dépendance et de soumission sociales tissées entre catégories sociales d'âge et de sexe y sont envisagées en fonction de la modification du contenu matériel de ces rapports à l'occasion de la soumission des populations à l'administration et à l'exploitation coloniale (Geffray 1985, 1987 b) .

Le cinquième rapport, qui fut largement discuté à Maputo, fut rédigé en collaboration avec Mögens Pedersen ; nous y analysons les effets de la stratégie nationale de développement rurale dans le district depuis l'Indépendance . Après la présentation de l'histoire de la constitution de quatre villages, envisagée comme histoire des modifications des rapports de forces sociaux locaux par leur articulation conflictuelle ou opportuniste au nouvel appareil d'Etat en construction, nous analysons les conséquences sociales, économiques et politiques de la dernière phase de l'histoire des villages à laquelle il nous a été donné d'assister - la villagisation forcée. Nous décrivons les modalités concrètes de la soumission et de la dépendance sociale, économique et politique où sont jetées les populations déplacées (la majorité de la paysannerie locale) vis-à-vis des groupes sociaux qui sont parvenus à faire édifier le village sur leur territoire lignager . Nous mettons enfin l'accent sur l'aiguïsement des conflits locaux et sur les conséquences dramatiques à court terme (disette) de la situation ainsi créée (l'analyse du système de production et de sa destruction par le transfert de populations permettait de mettre en évidence l'impossibilité d'effectuer la soudure en 85 pour un grand nombre de groupes domestiques ou ménages sinistrés ; Geffray-Pedersen, 1985) .

Le sixième rapport nous fut commandé à l'issue de la présentation du précédent . On nous demandait de formuler notre opinion sur l'extension des activités de guérilla du MNR dans la région . Nous n'avons eu qu'à mettre en évidence la nature des oppositions sociales nées de l'intervention

du nouvel Etat dans les campagnes, le saut qualitatif franchi dans le développement de ces conflits avec la villagisation forcée, et la transformation de la nature des enjeux de ces conflits : de la marginalisation politique et sociale à la mise en cause de la reproduction physique d'une partie des populations déplacées . Nous avons pu formuler des hypothèses, étayées sur nos informations et sur la situation prévalant dans d'autres districts de la province, quant aux modalités d'une modification éventuelle de la forme de l'expression de ces conflits (violence) motivée par la présence de la guérilla ou la seule rumeur de sa présence . Il nous appartenait de souligner que les gens acculés, parfois pour des raisons vitales, à prendre les armes contre le Frelimo ou à subsister par le pillage, n'étaient pas, par leur position sociale, des "ennemis du peuple", tout en mettant en lumière les responsabilités propres du Parti et de l'Etat dans la situation ainsi créée (1987 a, b) .

INTRODUCTION

La thèse n'abordera pour eux-mêmes aucun des thèmes et résultats qui viennent d'être évoqués ci-dessus . Il n'y sera pas directement question de l'histoire pré-coloniale, ni de l'histoire dans la situation coloniale, ni des développements contemporains depuis l'Indépendance . Cette étude est pourtant toute entière issue des matériaux présentés dans les six rapports sus-cités, et de l'élaboration comme de l'interprétation des données qui y est menée - c'est la raison pour laquelle il convenait de les présenter dans ces longs préliminaires .

L'étude qui suit est une réflexion sur la société des *makhuwa*, elle vise à approfondir l'analyse des rapports sociaux afin d'en dégager le système, l'intelligibilité . L'élaboration et la formulation des analyses présentées au Mozambique étaient soumises aux contraintes qui pesaient sur les modalités de leur communication à mes employeurs (UEM, Ministère de l'agriculture), contraintes définies par le contexte idéologique décrit plus haut : il convenait de démontrer l'existence et le déroulement de processus qui ailleurs, dans un autre contexte, sont des évidences (l'existence sociale de la paysannerie et la considération de son histoire) . Je n'ai pas à faire la même démonstration dans la thèse, je suis libre en revanche de m'y livrer à une recherche peut-être plus abstraite, mais aussi peut-être plus rigoureuse .

Plus abstraite, car si le système des rapports sociaux qui est analysé ici est un produit de l'histoire, si les modalités et la logique de ses transformations dans le temps sont cette histoire elle-même, je m'attacherai à saisir ici, à extraire et à donner d'abord raison de la

logique interne du système lui-même . C'est quelque chose comme un "modèle" qui sera présenté ici, tel qu'il m'a paru possible de le construire à partir de l'information, des récits recueillis et des faits observés sur le terrain - informations traitées, élaborées et déjà restituées avec un certain degré d'intelligibilité dans les textes présentés au Mozambique . J'ai voulu, avec la thèse, pousser un peu plus loin cette intelligibilité des faits, la rigueur de leur conceptualisation comme de l'agencement de leur restitution.

Le "modèle", figure "du dedans" (Balandier [1971] 1981 : 6), est aussi un produit de l'histoire, cette "figure" incorpore *toujours déjà* en elle jusque dans l'intimité de ses processus structurels, des facteurs envisageables jadis comme "externes" . Par ailleurs, le modèle se donnant comme la formalisation du système d'un *rapport de forces* social daté, il introduit comme tel à la compréhension de ses propres transformations dans l'histoire, sous l'effet conjugué de sa dynamique interne et d'événements dont la genèse, et jusqu'à un certain point la portée, lui sont étrangères . Ainsi le modèle par lequel je tenterai de restituer la logique interne du système des rapports sociaux n'en est pas moins un lieu d'histoire, la nature et le sens des oppositions sociales n'en sont abstraites, que pour restituer l'intelligence de cette histoire . Il s'agit de faire en quelque sorte l'inventaire des enjeux sociaux, et du dispositif des forces sociales qui les constituent comme enjeux, à la veille de l'intervention décisive du colonisateur, afin de saisir la logique et le sens de l'engagement conflictuel et différencié de ces forces dans la situation coloniale (1) .

L'hypothèse de travail qui m'a guidé n'est pas neuve, j'envisagerai que les rapports sociaux au sein desquels il est possible de distinguer, d'identifier sinon d'isoler un contenu matériel, font système . Il s'agit des relations existant entre les hommes par lesquelles ils aménagent

(1) De ce point de vue, la réflexion qui se déploie à l'intérieur du modèle qu'elle constitue, ne devrait pas reconduire l'opposition statique/dynamique ou diachronie/synchronie . Elle permet d'envisager au contraire les structures à la fois comme résultat et genèse de transformations (et donc d'introduire à l'analyse d'une autre structure, de transformation, qui serait comme la vérité de la première : un *processus*), sans sous-estimer pour autant les échos internes "du dehors" (Balandier [1971] 1981 :17) .

les conditions de leur propre subsistance ; il y est question de travail, de distribution et de consommation du produit du travail . Dans la mesure où ces relations sociales semblent effectivement s'articuler en un système, où diverses catégories de sujets paraissent y trouver comme la substance de leurs existences sociales communes ou distinctes, opposées, soumises ou dominantes, on a coutume depuis Marx, de dénommer ces relations sociales "de production" (1) .

C. Meillassoux a découvert la temporalité spécifique dans laquelle ces relations s'accomplissent dans les sociétés lignagères, telle celle des *makhuwa* . Il a conceptualisé le *temps domestique*, isolé et identifié les *périodes* dans lesquelles ces relations sociales de production se nouent en un système "organique", et à l'échelle desquelles par conséquent, l'analyse des flux matériels ("viagers") introduit effectivement à l'intelligence des rapports sociaux . Je ferai usage d'un des mots par quoi il découpe et identifie certains flux matériels dans ces sociétés pour en révéler la pertinence sociale : le "*surproduit*" ("part du produit disponible au-delà du produit nécessaire", C. Meillassoux 1986 : 332) . On verra que ce concept se trouve stratégiquement engagé dans l'analyse du système symbolique de la terminologie de parenté en pays *makhuwa* : les polarités sociales définies dans l'accomplissement du cycle de production (que ce concept permet de penser et de formaliser) semblent en effet informer les modalités et la logique de la désignation des partenaires sociaux (voir seconde partie, chapitre sixième-II) .

Sans mettre en cause l'analyse de la morphologie sociale des sociétés domestiques, et du système des flux dont elles se soutiennent matériellement selon C. Meillassoux, P.P. Rey insiste plus que ce dernier sur la primauté du rapport social eu égard à son contenu matériel - si même il n'inverse pas l'ordre des facteurs . Le "rapport des hommes entre eux" (1, note p 58) est premier et déterminant au regard du "rapport des hommes aux

(1) C'est un mot très lourd et tranchant, riche d'une charge de vérité virtuelle considérable, mais dont le tranchant est par là même destiné à s'émousser sans cesse en raison directe de sa masse, qui aggrave les effets de son mésusage .

choses" . L'effet de structure des flux matériels, leur organisation en système n'est pas le complexe de relations "objectif" déterminant les rapports sociaux, il est au contraire l'effet de relations et d'oppositions sociales qui lui préexistent, lorsqu'elles parviennent à se donner un contenu matériel : plus précisément, lorsqu'une catégorie sociale "formellement" dominante (en dernière analyse par la force) parvient à étayer matériellement sa domination en se "soumettant réellement le travail" des catégories sociales dominées . La relation tissée entre les deux catégories sociales se donne alors comme un rapport social d'exploitation (et non plus d'extorsion), tel que les membres des catégories sociales qui s'y trouvent soumises ne semblent pas pouvoir mettre en cause la domination des autres sans mettre simultanément en cause les conditions de leur propre subsistance . Rey reconnaît dans tout rapport social l'existence d'un *rapport de forces*, mais il propose aussi une conceptualisation de la dynamique de ce rapport de forces eu égard à son contenu matériel - dont je ne suis pas sûr que Meillassoux la rejette . Je reprendrai plus loin les termes de ce débat en m'efforçant de concevoir ce qui y est en cause à la lumière d'une autre distinction, entre *besoin* et *désir* (seconde partie, chapitre cinquième-I) . Les deux auteurs reconnaissent à l'identification et à l'analyse du contenu matériel des rapports sociaux une valeur heuristique décisive, qui a orienté la première partie de cette étude, titrée "travail", et sous-titrée : "dialectique de la dépendance et de l'autorité, sur le contenu matériel des rapports sociaux" (2) .

(1) Terminologie reprise de L. Dumont par P.P. Rey, dans l'analyse critique de ce dernier sur l'interprétation que L. Dumont propose du marxisme (Rey, 1981) .

(2) Le système social des *makhuwa* est à beaucoup d'égards très éloigné du modèle de la "communauté domestique" exposé par C. Meillassoux (1975), ou même de la société matrilineaire mais patrilocale étudiée au Congo par P.P. Rey . A vrai dire tous les principaux processus sociaux, économiques et politiques lignagers dont l'interprétation a fait la fortune de l'anthropologie économique dans les années 60-70 (non sans ambiguïté peut-être) sont ici absents . J'ai déjà eu l'occasion de souligner l'effacement de l'ainesse masculine, l'indifférence de la position générationnelle ou d'antériorité dans la génération des individus pour l'accès à la chefferie du lignage, l'existence en revanche d'une aïnesse féminine (suite p 59)

Enfin ces auteurs insistent sur le fait que les exigences du contrôle social dans ces sociétés ne se manifestent pas seulement sur les travailleurs et leur produit, mais encore sur ceux des membres de la population capables de la renouveler, les femmes reproductrices de petits d'hommes, de futurs travailleurs, de futures travailleuses et de futures reproductrices d'un temps domestique toujours à venir. Une ambiguïté en est née parfois sur le sens à donner à un autre mot "*lourd*", le terme de "reproduction" : la reproduction biologique fait l'objet d'un contrôle social et celui-ci, autrement dit la maîtrise de l'institution matrimoniale, est au principe dans ces sociétés de la "reproduction sociale" - c'est-à-dire des modalités sociales du renouvellement dans le temps, au passage des générations, des relations sociales de production. Cette coïncidence, disons historique, ne signifie pas que l'on puisse identifier la reproduction sociale aux modalités de la socialisation de la reproduction biologique - et moins encore à cette reproduction génésique elle-même (la reproduction sociale incluerait par exemple, dans nos sociétés comme au Mozambique aujourd'hui, l'école). La reproduction sociale dont il sera question dans les chapitres deux à quatre, les relations et institutions sociales qui en relèvent sont des éléments du système des rapports sociaux, elles ne viennent pas "reproduire" les rapports sociaux de l'"extérieur", comme si un système en redoublait un autre pour le reproduire. Il n'y a pas de relations sociales de production sans aménagement social et institutionnel de la reproduction de ces rapports dans le temps, ne serait-ce que parce que les gens vieillissent et meurent, quand d'autres naissent et grandissent - et qu'ils le savent bien. A cet égard, ces relations sociales particulières, qui ne sont pas "de production", ne sont pas moins sujettes à

(suite de la note 2 p 58) et d'une hiérarchisation des femmes selon la génération et l'antériorité dans la génération, le contrôle féminin sur les greniers, l'absence de dot ... il faudrait ajouter encore que, si les mots ont un sens, les femmes ne *circulent* pas (A. Marie 1972), et que si elles font l'objet d'un échange, ce ne sont pas leurs capacités reproductrices qui en sont l'enjeu. Cela fait beaucoup de différences, touchant à autant de traits fondamentaux, "organiques", des "communautés domestiques" ou du "mode de production lignager".

crises et à conflits que les autres, elles n'ont pas pour "fonction" de contenir les crises et les conflits chez les autres. Elles définissent une sphère du système des rapports sociaux dans laquelle est toujours susceptible de se déployer comme ailleurs, selon le mot de G. Balandier, la "production" de nouveaux rapports sociaux - l'histoire des *makhuwa* dans la situation coloniale et le destin de leur institution matrimoniale le montrent assez (Geffray : 1987 b) .

La première partie de cette étude, "dialectique de la dépendance et de l'autorité", sera ainsi consacrée à définir en quoi telle catégorie sociale, définie par l'âge et le sexe, se trouve dépendante matériellement et socialement de telle autre (modalités des contrôles sociaux de l'accès à la terre, à la nourriture, au marché, mais aussi à une épouse, à un époux, à une descendance ...), et comment le système des dépendances matérielles et sociales s'articule à celui de la domination et des soumissions sociales qu'il étaye matériellement. Cette analyse introduit à celle de la constitution des *groupes sociaux* (groupes domestiques, maisons, aires matrimoniales, lignages) - elle tend à en donner en quelque sorte la *genèse*. Je ne partirai pas en effet des institutions lignagères (statuts et groupes sociaux), telles qu'elles apparaissent sur le terrain ou dans le discours des intéressés, comme s'il s'agissait d'une forme déjà acquise dont il conviendrait d'analyser le contenu social ou économique. Je commencerai au contraire par l'exposé des relations sociales de production, puis de reproduction, et laisserai se construire et se dessiner progressivement, à mesure de l'avancement de l'analyse, les formes de regroupements sociaux qui leur sont associées, corrélatives de l'actualisation de ces relations. Les pôles d'autorités sociales et les statuts qui les instituent "tomberont" de la même manière, en raison de la maturation de la description analytique, avec la présentation de la dynamique sociale où ils paraissent puiser leur substance. Je laisserai donc de côté *a priori* la "loi" (institutions lignagères, filiation matrilineaire et pouvoir), afin de voir si elle se laisse saisir ailleurs que dans son propre discours : dans le système des dépendances matérielles et sociales. C'est en quelque sorte une stratégie d'encerclement du discours, du pouvoir et des institutions par ce qui

correspondrait à la morphologie, à l'anatomie d'une "société civile" en système lignager, que je me suis efforcé de mettre en oeuvre .

Cette stratégie ouvre la voie à deux développements possibles de l'analyse :

a - L'exposé de la logique et de la dynamique des rapports de forces sociaux introduit naturellement à celui de ses propres transformations, à *l'analyse de l'histoire* du système de ces rapports dans la situation coloniale, jusqu'à nos jours - à la lumière de l'analyse des modifications du contenu matériel de ces rapports . Ce qui ne veut pas dire que ces modifications matérielles déterminent celles des rapports sociaux, en revanche les sujets sociaux eux (catégories sociales), *s'en déterminent*, au sens où ils s'en emparent pour modifier le dispositif des rapports de forces sociaux .

b - L'"encerclement" méthodique du discours, des institutions et du pouvoir, pour autant qu'il révèle quelque efficacité, c'est-à-dire qu'il semble rendre intelligible de proche en proche les objets sociaux qu'il assiège, invite à aller jusqu'au bout de la démarche : il invite à prendre au sérieux *l'analyse du discours et des institutions* et donc à conceptualiser leur présence et le sens de leur actualité dans le système des rapports sociaux.

Entre ces deux voies c'est sur la première, celle de l'histoire, plus sûre, que je pensais d'abord engager la thèse (1) . La présentation du modèle ne devait pas excéder une soixantaine de pages, elle ne faisait qu'introduire en principe à l'analyse historique (jusqu'à la villagisation et à la guerre actuelle), laquelle devait constituer l'objet essentiel de cette étude . Je ne soupçonnais pas alors que la présentation systématique des

(1) Comme il a été dit plus haut, le "modèle" du système des rapports sociaux présenté ici est daté . Il n'a de sens que dans l'histoire, il se situe avant les modifications consécutives à la première grande intervention coloniale dans la société *makhuwa* soumise (le coton en 1940, mais les conditions de l'accès au marché par exemple, sont déjà historiquement inscrites - et probablement depuis longtemps - dans la logique des rapports de forces sociaux ; voir chapitre deuxième-II) .

rapports sociaux demanderait un long développement, et je pouvais encore moins préjuger, avant d'écrire, de l'efficacité de ce développement - de la portée de la stratégie d'"encerclement" pour l'intelligence des institutions et du discours (méthode conçue d'abord en raison d'un principe non justiciable de démonstration autre que théorique). Par ailleurs l'enquête, du fait des préoccupations qui l'orientaient et de la nature de l'objet qui s'y est progressivement constitué, me livrait pour l'essentiel des matériaux d'ordre socio-économiques . Le "politique" y était envisagé au regard des modalités de son ancrage dans le système des rapports sociaux (production et reproduction), je ne m'intéressais guère au discours et aux mises en scène du pouvoir . Il était plus question dans la problématique de ce dont procède matériellement et socialement l'*autorité*, que des formes concrètes et conçues de l'actualisation du *pouvoir* . Le relevé du système terminologique de la parenté a été effectué par curiosité, sinon par acquis de conscience ; je n'imaginais pas avoir à l'utiliser autrement qu'en annexe, ou à titre d'information pour les spécialistes puisqu'il était méconnu . J'avais certes besoin d'une connaissance élémentaire de la terminologie dans le cours de l'enquête, ne serait-ce que pour entendre de qui l'on parle lors des entrevues et conversations ; mais je n'avais nullement l'ambition de penser la terminologie, comme système symbolique, dans le cadre de l'analyse du système des rapports sociaux) .

J'ai tout de même engagé l'exposé sur la seconde voie, celle de l'analyse des institutions, pour plusieurs raisons .

Je ne pouvais faire l'économie, même dans l'exposé du "modèle", d'une réflexion sur l'opposition et l'articulation de deux mondes : les rapports sociaux d'une part, tels qu'ils viennent d'être évoqués plus haut (production et reproduction), et la cartographie pyramidale des institutions lignagères et claniques d'autre part, par laquelle les gens décrivent spontanément leur système d'organisation sociale, telle que la reprend du reste l'ethnologie classique . Cette opposition se manifeste jusque dans l'ambiguïté qui accompagne l'usage du mot "lignage" . Je dois m'y arrêter un

instant car, cherchant à lever cette équivoque, je me suis permis de faire usage au long de cette étude d'un néologisme qu'il m'appartient de justifier.

Que convient-on d'appeler "lignage" ? Un registre possible d'intelligibilité du "lignage", comme groupe social d'appartenance, renvoie comme on le verra bientôt, aux transferts matériels d'où procède la légitimité de la revendication d'autorité sur les enfants, ou plus exactement à la perception sociale de ces transferts, la perception de la fonction nourricière . Le domaine de définition du lignage serait en ce sens le système des rapports sociaux et leur étayage matériel . D'un autre côté, le lignage est aussi (d'abord ?) envisageable comme un segment, une branche de l'arbre clanique, répétant à l'identique - quoiqu'en miniature - une structure institutionnelle homogène renvoyant toute entière au principe filiatique et à l'ordre du nom des morts où s'engendre sa Loi, dans l'esprit des sujets sociaux .

E. Terray a souligné cette ambiguïté inhérente à l'usage du terme "lignage" en proposant, avec les fonctionnalistes anglo-saxons, de le spécifier par l'apposition du prédicat "groupe en corps", chaque fois que le "lignage" semble contenir *autre chose* que la commune référence identitaire de ses membres (Terray 1969, Augé 1975) . Ne devrait-on reconnaître ici une distinction d'*ordre de réalité* à l'intérieur même de l'objet, entre cet "autre-chose" du lignage et le lignage lui-même ? une distinction entre :

- un rapport social (l'appartenance) ou un groupe social (le groupe d'appartenance) d'une part, qui renvoient l'un et l'autre au système des dépendances et des soumissions sociales et matérielles, et
- la conception, la pensée que formulent les intéressés de ce rapport social (conçu comme filiatique) ou de ce groupe social (conçu comme groupe de filiation) d'autre part, qui renvoient cette fois au système de significations dans lequel les sujets sociaux reconnaissent le sens de leur propre pratique ?

L'ambiguïté terminologique du terme "lignage" résulterait alors d'une équivoque dans la saisie du processus d'objectivation qui s'effectue à l'intérieur de l'"objet" - objectivation à laquelle les sujets sociaux ne

peuvent manquer de s'employer à l'endroit de leur propre pratique . "Les sociétés ne sont jamais ce qu'elles paraissent être ou ce qu'elle prétendent être . Elles s'expriment à deux niveaux au moins ; l'un, superficiel, présente les structures 'officielles', si l'on peut dire ; l'autre, profond, assure l'accès aux rapports réels les plus fondamentaux et aux pratiques les plus révélatrices du système social" (Balandier 1971, 1981 : 7) .

Dans cette perspective je me suis résolu à prendre acte de la distinction entre le social et la *pensée* du social, en *nommant autrement* le *groupe d'appartenance* ordinairement désigné à l'invocation du mot "lignage", tout en gardant à ce dernier sa signification précise de *groupe de filiation*. Le mot "lignage" est déjà sur le versant de la pensée, évoquant la structure symbolique arborescente où les sujets conçoivent et instituent leurs rapports et groupes sociaux . Il fallait un autre mot pour désigner le même groupe, en tant qu'il fait sens pour l'observateur sur un autre registre que la pensée que s'en donnent les membres de ce groupe, et que son intelligibilité est relativement indifférente à cette pensée (1) . J'ai dénommé finalement *adelphie* (2) le "groupe en corps", c'est-à-dire le *groupe d'appartenance* procédant de l'actualisation des relations sociales de production et de reproduction, dont l'analyse en compréhension pour l'observateur est *jusqu'à un certain point* indifférente à la pensée lignagère

(1) Le terme "groupe en corps" avait le mérite d'exister, mais il présentait l'inconvénient d'être le prédicat, l'attribut d'une structure lignagère préalable . La notion de "groupe en corps" fonctionne dans une proposition comme celle-ci : "le lignage se donne comme groupe en corps" - quand le problème pourrait être à l'inverse de comprendre pourquoi, et comment, le "groupe en corps" se donne ou se pense comme "lignage" .

(2) Je reprends ce terme de C. Meillassoux (1986 : 323), qui le présente comme un néologisme : l'adelphie est l'"ensemble des individus dont la *filiation* se rapporte à un même *doyen*" . En substituant le *doyen* à l'ancêtre, la définition permet de trancher entre les vivants et les morts du lignage, et à l'intérieur de la structure lignagère, entre les vivants se rapportant à des doyens différents . Elle met en évidence le groupe concret des sujets sociaux vivants à l'échelle duquel se tissent les relations organiques se soutenant de la *pensée lignagère* . Mais l'introduction de la "filiation" dans la définition interdit de se servir ici de l'"adelphie" comme d'un coin entre le social et la pensée du social - je lui substituerai l'usage de la notion d'"appartenance" .

qu'en formulent les acteurs-sujets . Je reviendrai plus longuement et plus précisément sur cette problématique au début de la seconde partie de cette étude (chapitre cinquième, I), avant d'en éprouver, et peut-être en démontrer la pertinence "en marchant", avec l'analyse des institutions lignagères et du système terminologique de parenté (chapitre sixième) .

Mais si cette distinction terminologique permet de concevoir la distinction du social et de sa pensée, si elle introduit comme telle à l'analyse des institutions et du pouvoir - inintelligibles indépendamment du système de significations où se conçoit la pratique sociale (Balandier 1985 : 97), encore faut-il, avant d'engager cette analyse, disposer des matériaux et de l'information minimum en ces domaines, susceptible de lui donner quelque consistance . C'est à l'issue de la rédaction des deux premiers chapitres que la stratégie d'"encerclement" a paru révéler une efficacité suffisante pour que des informations relevant du système de significations jusque là "dormantes", laissées sans interprétation, semblent tout à coup prendre un sens à la lumière des progrès de l'analyse du système des dépendances et des soumissions sociales et matérielles . Cela concernait au premier chef le *système terminologique de la parenté* .

Les attendus de ce revirement, de cette réorientation du projet de la recherche sur le discours et les institutions plutôt que sur l'histoire, sont relativement simples . L'analyse du système des dépendances et des soumissions matérielles et sociales, et plus précisément la reconstitution du cycle productif d'une part et de la tendance à l'affinité bilatérale d'autre part, ont permis de mettre en évidence l'existence de groupes et de pratiques sociales intégralement congruents avec les groupes et pratiques sociaux manifestés à l'analyse du système terminologique de la parenté . Comme si, en quelque sorte, l'analyse du système des rapports sociaux (production et reproduction) livrait la clé de la logique qui préside, dans un autre registre (symbolique) aux mécanismes de la dénomination des partenaires sociaux .

Il m'a paru utile de tenter de comprendre et donc de conceptualiser cette "congruence", trop patente à mes yeux pour être

fortuite, autrement dit de prendre au sérieux la stratégie de l'encerclement et la mener à son terme, de façon à faire effectivement déboucher l'analyse des rapports sociaux de production et de reproduction sur celle du discours et des institutions : de l'intelligence des rapports sociaux à celle de la pensée des rapports sociaux . C'est ce qui explique la division de cette étude en deux parties, correspondant aux deux ordres de réalité distincts où se déploie la recherche : l'ordre du travail (première partie) et celui du symbole (seconde partie) . Je reviendrai sur cette distinction entre "travail" et "symbole" au début de la seconde partie, m'efforçant de la fonder aussi rigoureusement que possible, tout en discutant et en situant le champ problématique qu'elle soutient au regard des autres approches de la parenté en anthropologie .

Il convient d'éprouver à présent la pertinence de cette problématique en exposant les faits qu'elle est capable d'associer pour les comprendre . Je commencerai l'analyse du système des rapports sociaux avec la description de la condition sociale du jeune "gendre", auprès des femmes de l'*adelphie* de son épouse, dans les années trente . On verra qu'elle n'était guère enviable .

PREMIERE PARTIE :

TRAVAIL

dialectique de la dependance et de
l'autorité dans la société makhuwa

(sur le contenu matériel des rapports sociaux)

CHAPITRE PREMIER

LES HOMMES DEPENDENT DES FEMMES (rapports sociaux de production)

I - LE GROUPE DOMESTIQUE

1) les jeunes hommes, fécondateurs de leurs épouses

L'activité amoureuse et sexuelle des jeunes gens jusqu'à leur initiation est en principe frappée d'inocuité sociale . Ils s'"amusent" en compagnie des jeunes filles en relative liberté, leur entourage ne leur reconnaît pas la capacité de féconder une femme . Pendant cette période de leur vie, les jeunes garçons sont considérés, perçus, pensés et dénommés comme s'ils étaient des enfants (*mwanayaka*), et comme tels, leurs ébats ne prêtent guère à conséquence . Les femmes ne s'offusqueraient pas, dit-on, d'être surprises nues à l'heure du bain par un jeune homme, pourvu que

celui-ci, non initié, soit encore regardé par la communauté comme un *enfant*. La capacité à *faire engendrer les femmes* n'est établie pour les jeunes hommes, institutionnellement, qu'aux alentours de leur vingtième année, au lendemain du long rituel initiatique . Alors seulement leur activité sexuelle se trouve reconnue, socialisable et par tant circonscrite et contrôlée, elle n'a plus lieu d'être que dans le cadre institutionnel du mariage .

Mais la reconnaissance de l'aptitude à *faire engendrer une femme* ne s'accompagne pas pour le jeune époux de celle de sa paternité sur l'enfant à naître . L'identification d'un homme comme *fécondeur de son épouse* revêt un caractère critique puisqu'elle conditionne, comme on va le voir, sa destinée sociale auprès de ses affins, elle est néanmoins dissociable de la reconnaissance éventuelle du fécondeur comme géniteur des enfants . Les femmes engendrent, les hommes les fécondent, eux-mêmes n'engendrent rien ; une perception sociale de l'appartenance des enfants, une conception de l'affiliation semblent venir redoubler l'évidence physiologique - les *makhuwa* sont "matrilinéaires" .

Une des fonctions les plus manifestes, imparties au jeune époux auprès de l'adelphie de sa conjointe, ce que les membres du groupe de ses affins attendent impérativement de lui, un étranger, est de venir y féconder une de leurs jeunes femmes pubères . L'homme est ainsi le fécondeur de femmes dont les enfants qui viennent perpétuer ou élargir les effectifs, non de sa propre adelphie, mais de celle auprès de laquelle il est marié . Sa capacité à accomplir cet office dans le cadre du mariage mobilise toutes les attentions : l'avenir du ménage en dépend, et l'assomption ou non par l'époux de cette responsabilité dans l'union matrimoniale en arrête le destin . On s'inquiète assez des capacités fécondes d'un futur époux, pour procéder parfois à un examen magique de son sperme, avant qu'il ne rejoigne son nouveau foyer . L'épreuve permet de décider *a priori* de son aptitude à engrosser la femme qui lui est dévolue, un bilan négatif se soldant par l'annulation du projet de mariage . Un résultat positif autoriserait l'union, mais on n'hésiterait pas à renouveler l'examen plus tard, après quelques mois, si le mariage ainsi contracté s'avérait stérile,

s'il n'avait pas encore été dûment consommé . C'est donc vers l'homme que s'orientent les soupçons naissant dans l'entourage d'un couple, quant à l'origine et à la responsabilité de sa stérilité . A moins qu'il ait déjà eu l'occasion de faire la preuve de sa puissance fécondante auprès d'une autre épouse, lors d'un précédent mariage, l'homme est le premier comptable de la stérilité d'un couple, face à une femme toujours d'emblée féconde .

Le mariage n'est justiciable d'*aucun rituel ni cérémonie particulière*, susceptibles de lui garantir une existence un tant soit peu indépendante de la fécondité du couple . Le jeune marié est "à l'essai" dans le groupe de son épouse, sa condition y demeure très précaire, toujours suspendue à l'actualisation tangible de ses capacités fécondes, jusqu'à la naissance du premier enfant . Celle-ci sanctionne et fonde seule, en acte, l'union matrimoniale, elle lui donne sa consistance minimale, et favorise la reconnaissance de son existence sociale .

Le jeune homme junior a face à lui, au-delà de son épouse, les femmes de la génération antérieure dans l'adelphie de ses affins, la sororie seniore de ses *amaati* (pl. *ashi-maati*), ses "belles-mères" (1). Celles-ci disposent à son encontre des moyens de manifester, crûment, leur impatience. Devant l'inconséquence prolongée d'un mariage contracté pour une de ses filles, une femme peut accroître la pression sur son jeune gendre, son *mu-thepa* (pl. *ashi-thepa*), et le soumettre à d'irrévocables échéances . On raconte qu'elle pouvait planter dans sa cour un bananier, à charge pour le jeune homme d'assurer la naissance d'un enfant à son épouse avant l'apparition des premiers fruits, à défaut de quoi il était répudié . D'autres envoyaient leur gendre chercher en brousse de l'écorce, afin qu'il en confectionnât une sorte de tonnelet, dans lequel le jeune homme était

(1) J'utiliserai provisoirement le terme de "belle-mère" pour désigner la "mère" de l'épouse . Le terme est classificatoire, *amaati* s'applique à l'ensemble des femmes de la sororie de la "mère" de l'épouse, qui sont également toutes des "mères" pour la jeune femme, ses *ashi-maama* (sing. *maama*) . L'activité et l'autorité d'une telle "belle-mère" est elle-même subordonnée à celles de l'ainée dans sa sororie, son *epiipi*, l'ainée des *ashi-maati* du jeune époux . Toutefois, comme on le verra dans la seconde partie à l'analyse de la terminologie de parenté, "*amaati*" ne désigne pas seulement les femmes de la génération antérieure à celle de l'épouse .

convié à rassembler les détritits rassemblés par lui lors du nettoyage de la cour . Si, le récipient étant comblé, l'épouse ne l'était par ailleurs toujours pas, le jeune homme était renvoyé auprès de ses "mères" .

Cet aspect de la fonction sociale des hommes dans le mariage, féconder les femmes d'une autre adelphie, *pour le compte démographique de celle-ci*, a favorisé une focalisation de l'attention sociale sur les capacités fécondes spécifiquement masculines . Celles-ci sont ainsi l'objet d'une valorisation originale mais ambiguë, puisque les époux supportent seuls, en retour, tout le poids des suspicions qu'inspire la stérilité de leur ménage . La capacité féconde d'un homme est érigée en clause critique à laquelle est soumise sa *promotion sociale ordinaire* : ce n'est qu'à la naissance d'un premier enfant en effet, que le gendre se voit témoigner quelque considération, et ce "respect" qui pouvait lui faire cruellement défaut auprès de ses affins, de ses *amaati* comme de sa propre épouse . L'incertitude et la précarité de la condition de l'époux dans le mariage s'atténuent dès lors que la naissance de nouveaux dépendants est garantie dans le groupe adelphique de sa conjointe . Il y jouit alors d'un relatif confort psychologique, il est admis en bonne société par les membres de l'adelphie qui l'hébergent, lesquels lui donneront bientôt les moyens matériels d'un meilleur épanouissement social et économique .

Encore faut-t-il pourtant qu'à ce moment de son parcours social, le jeune homme ait fait la preuve non seulement de sa puissance fécondante, mais encore de ses capacités de travail auprès du groupe de son épouse, qu'il y soit apprécié et reconnu non simplement comme un *fécondeur confirmé*, mais aussi comme un travailleur diligent et assidu, comme un *producteur* . Pour ceux qui détiennent l'autorité, pour les représentants des adelphies négociant le mariage de leurs dépendantes pubères, nul homme, quelque soit le prix accordé à sa semence, n'est supposé épouser une de leurs femmes pour simplement dormir avec elle . Pour le jeune homme, c'est là une condition nécessaire et impérative sans doute, mais encore très insuffisante entre toutes celles qui président à l'accomplissement normal de son devenir social .

2) les jeunes hommes : travailleurs chez leur "belle-mère"

Un projet de mariage ayant été négocié et arrêté entre deux *ma-humu*, deux chefs d'adelphies, le jeune homme concerné (éventuellement pressenti par les affins) quitte un matin la cour de ses "mères". Il franchit les limites du territoire de son adelphie où il est né, a grandi et a été élevé, et il se présente seul, sans autre cérémonie, à la cour de sa "belle-mère", l'*amaati* auprès de qui vit la jeune fille qui lui a été dévolue. Le nouvel époux inaugure alors une longue période inquiète, souvent qualifiée par ses affins d'"étude profonde" de son comportement, durant laquelle il vit, travaille, mange, sinon dort sous le regard vigilant et parfois comminatoire des *ashi-maati* et des autres notabilités de l'adelphie de son épouse. On ne lui autorise encore l'accès à aucun des moyens d'une élémentaire autonomie sociale ou économique. Il ne lui sera pas consenti de pouvoir construire, ne serait-ce qu'une paillote pour son ménage, avant plusieurs années. En attendant il dort, avec sa femme, à l'abri d'une quelconque bâtisse de la cour, au pied du grenier à sorgho qui tient souvent lieu de cuisine, ou sous le couvert des chaumes du *pwaro*, cet auvent circulaire, sorte de paillote ouverte, sans paroi ni cloison où se tiennent les conseils de famille et où l'on reçoit les visiteurs. Les jeunes époux en ont d'ailleurs reçu une dénomination désobligeante dans la bouche des membres de l'adelphie qui les accueillent: ils y sont des *anapwaro*, "ceux du *pward*" (1).

Chaque matin le jeune gendre, *mu-thepa*, aura à coeur de se lever

(1) Le terme "*anapward*" peut désigner, d'une façon générale, les jeunes hommes associés par leur mariage à un groupe de femmes d'appartenance adelphique commune; le terme a la double connotation d'"étranger" (visiteur) et "subalterne" ou "obligé" du groupe des femmes dont ils jouissent et qui les nourrissent. Mais il s'emploie plus volontiers pour désigner la petite collectivité des jeunes hommes mariés aux jeunes femmes, juniores, venant à la dernière génération d'un groupe de femmes "fort", de quelque importance démographique.

avant le soleil, et d'attendre le réveil de son "beau-père", à quelques mètres face à l'entrée de sa case, accroupi, la houe à la main, dans une posture conventionnelle attestant son humilité, sa disponibilité, sa volonté de travailler et globalement son désir de bien faire . Il accompagne ensuite son "beau-père", aux côtés de qui il a soin de manifester son ardeur à cultiver, sarcler, planter, récolter, défricher ... Sans terre propre, le *mu-thepa* serait bien inspiré de manifester son intention d'ouvrir une petite parcelle alentour des terres où travaille son "beau-père" . Il est alors pris acte de son entrain, on lui sait gré de ses bonnes dispositions - mais on ne l'y laisse guère travailler qu'à titre d'encouragement, sinon d'expérimentation . Le produit de cette parcelle, souvent un peu d'arachide, va dans les greniers de sa "belle-mère", et l'argent de sa vente éventuelle sert à l'achat de pagnes pour l'épouse et l'*amaati* . Le jeune homme est fréquemment convié à participer aux tâches agricoles ou ménagères par les soeurs mariées de son épouse, ou l'une ou l'autre des *ashi-amaati* de la sororie de sa "belle-mère", toutes femmes vivant à proximité . A l'occasion il répare un grenier, refait le chaume d'une toiture, ou se joint à ses "beaux-frères" pour reconstruire la paillote d'un vieillard impotent . Il participe activement à tous les travaux domestiques dans la cour de sa "belle-mère" : il nettoie alentour des paillotes, va chercher l'eau, le bois, lave les vêtements et pile, s'il le faut, le sorgho . Il ne bénéficiera de la répartition des tâches qui prévaut entre les sexes, lui épargnant en principe nombre d'activités ménagères, que plus tard, lorsqu'il aura vieilli de quelques années ... En attendant, dans sa condition d'*anapwaro*, il n'y a que la cuisine proprement dite, la confection et la surveillance des repas auprès du feu, la récolte des haricots et le tamisage du grain au sortir du grenier (opération toujours perçue comme mystérieuse par les hommes, et pratiquement inaccessible à leur savoir-faire), auxquels le jeune homme puisse se soustraire aux dépends des femmes, sans qu'on lui en demande raison . Vers les mois de juillet et août, à ses moments de loisir, le jeune époux confectionne les futurs objets du ménage, le lit (châssis de bois monté sur pieds et tendu de cordes de raffia), et les nattes . Il ferait

bien d'en tresser plusieurs, tant il serait malséant de n'en point offrir une à son *amaati* .

Durant cette phase sociale critique, le jeune époux inquiet, sans terre, sans toit ni grenier, est nourri intégralement sur les réserves de sa "belle-mère" . Il dépend socialement et matériellement de ses affins, et ne peut que se soumettre à la longue période d'observation dont il est l'objet, où alternent réprimandes et encouragements, rappels à l'ordre, défiance ou bienveillance calculées, arbitraire retors et magnanimité .

La condition du jeune époux demeure inchangée, au moins jusqu'à la naissance du premier enfant dans son ménage . C'est alors que l'*amaati* peut autoriser son gendre à quitter le *pwaro*, bâtir une paillote pour son épouse et lui-même à une vingtaine de mètres de celle de ses "beaux-parents", ouvrir enfin un champ et disposer d'un grenier pour le ménage . Celui-ci, c'est-à-dire l'unité composée d'une femme, de son époux et de l'enfant vivant sous leur toit, acquiert désormais une existence sociale reconnue . Ils constituent une entité sociale linguistiquement différenciée: l' *etoko*, dont les membres, outre la disposition d'une terre, d'une paillote et des greniers, jouissent d'un droit d'usage exclusif sur un certain nombre de biens ménagers et instruments de travail qui leur reviennent en propre, une houe, une machette, des ustensiles de cuisines, le mobilier préalablement fabriqué par l'époux (1) ... Toutefois, la coïncidence entre la concession au couple des moyens d'une relative autonomie socio-économique, et l'attestation tangible de la fécondité de l'homme, n'est pas systématique . L'accès à une plus grande responsabilité vient sanctionner positivement la reconnaissance par les affins de l'une et l'autre des qualités impérativement requises pour la promotion et l'intégration sociale du jeune époux : *producteur* et *fécondeur* . La bonne réputation acquise sur un plan ne dispense pas d'avoir à démontrer ses talents sur un autre . Lorsque l'*anapwaro* travaille bien, et s'il est en bonne intelligence avec ses "beaux-parents", ceux-ci peuvent autoriser leur gendre à construire sa case avant la naissance d'un enfant, s'ils subodorent par exemple que le jeune homme a

(1) La traduction d'"*etoko*" par "ménage" semble légitime .

quelque scrupule à entretenir des relations sexuelles avec son épouse au voisinage immédiat de leur paillote . Inversement, si le jeune homme répugne à la corvée d'eau, de bois, aux tâches domestiques, s'il travaille peu ou mal aux champs, s'il ne répond pas, ou de mauvaise grâce, aux sollicitations de travail de ses "belles-soeurs", les conflits surgissent . L'*amaati*, en accord avec le chef de l'adelphie n'attend pas jusqu'à la première naissance pour imposer le divorce . Elle renvoie du reste auprès de ses "mères" et "soeurs" l'impétrant de mauvaise mentalité, quand même il lui aurait déjà donné une descendance à l'occasion d'un bref séjour sous ses toits, au côté de sa fille.

Fécondeurs et producteurs, chacune des deux conditions dessinant le profil idéal vers lequel doit tendre un jeune marié, a sa dynamique propre . Les affins peuvent en jouer électivement, nuancer et orienter leur pression afin d'affermir et peaufiner l'éducation et la soumission du gendre. L'*amaati* peut être enfin contrainte de subordonner la promotion du jeune homme, indépendamment de ses qualités reconnues, aux aléas sociaux ou éco-démographiques du groupe domestique, et d'en retarder ou d'en accélérer ainsi l'accomplissement . Les biographies recueillies lors de l'enquête auprès de personnes ayant effectué un premier mariage dans les années trente ou quarante, attestent d'un séjour au *pwaro* de deux à cinq ans, avant que le jeune homme et son épouse ne disposent en propre d'un toit, d'une terre et d'un grenier . La plupart des jeunes filles sont mariées entre douze et quatorze ans, et les jeunes garçons entre vingt et vingt deux ans . Ils ont en moyenne vingt-cinq ans, et leurs épouses dix huit ans, lorsqu'ils se voient concéder les premiers éléments d'un confort social et économique moins rudimentaire, lorsqu'ils fondent leur propre *etoko* .

3) le jeune etoko et sa première paillote

Lors des premières années d'occupation de sa paillote, le jeune couple n'est pas encore habilité à assumer la totalité de sa sustentation et celle de ses enfants . On estime volontiers la jeune femme incapable d'administrer et conserver correctement ses produits, celle-ci poursuit sous l'oeil attentif de ses *ashi-maama* son apprentissage de la gestion des greniers . On lui "recommande" de confier chaque année une part de sa propre récolte à la garde de sa "mère", et de s'en remettre ainsi, "pour plus de sécurité", à son meilleur discernement . L'époux de son côté, et quoi qu'on ait reconnu de ses bonnes dispositions, en est toujours à améliorer son savoir-faire agricole au regard de ses aînés . Il a ouvert un champ personnel dont les limites lui ont été indiquées par le *humu*, chef de l'adelphie de son épouse, il s'y exercera pour la première fois à cultiver le sorgho . C'est un travail grave pour une culture sérieuse : on ne manque pas de lui rappeler à l'occasion qu'il engage sur cette terre sa subsistance et celle de son épouse . L'activité déployée sur la culture du sorgho n'est plus matière à condescendance, "encouragement" ou plaisanterie des affins, comme c'était le cas auparavant, à propos des travaux réalisés sur la petite parcelle d'arachide . La jeune femme y consacre désormais l'essentiel de ses activités agricoles, lorsqu'elle n'est pas occupée aux tâches ménagères .

Son époux n'en délaisse pas pour autant les terres de sa "belle-mère", sur lesquelles il est toujours très régulièrement convié à travailler aux côtés de son "beau-père" . La dispersion de son travail sur les champs de son *amaati* ou parfois chez ses "belles-soeurs" voisines, est à peine moins importante qu'elle n'était au temps où il dormait dans la cuisine ou au *pwaro* . Sans doute le jeune *etoko* dispose-t-il de son propre champ et consomme-t-il chez lui, le produit de son travail, il n'est plus intégralement nourri sur le grenier de l'*amaati* . Mais la remise par la femme d'une partie du produit de son champ dans les greniers de sa *maama*, et la dispersion de l'activité agricole de l'homme sur les terres des autres

etoko, principalement chez son *amaati*, interdisent encore au jeune couple de faire la soudure : chaque année aux mois de mars et avril ou même avant, à plusieurs semaines de la récolte, le grenier est vide . Le ménage junior dépend toujours du grenier de l'*etoko* senior de leurs "parents" ou "beaux-parents" ou, éventuellement, des réserves accumulées à l'échelle de la *maison* (1) .

La compétence requise à l'administration des produits n'est reconnue à une femme qu'à l'approche de ses trente ans, âge auquel elle cessera d'emmagasinier une partie de ses récoltes dans les greniers de sa "mère" pour les gérer presque totalement elle-même . Son époux a maintenant entre trente cinq et quarante ans, il se fait plus rare à la cour de son *amaati* . Il la fréquente d'autant moins assidûment qu'à cette phase de sa vie, certains parmi ses "fils" et filles" (*mwansulopwana* et *mwansutiana*, enfants masculins et féminins de la génération qui lui succède dans l'adelphie de son épouse), ont entre dix et quatorze ans : ils aident aux menus travaux chez leur aïeule et s'activent quotidiennement à sa cour (*vate*) .

Cette phase de la vie sociale des hommes comme des femmes est le moment d'une redéfinition globale de leurs activités, et d'une réorientation complète des transferts en produit ou en travail dont ils sont partie prenante . La mutation coïncide en fait avec l'accès simultané du ménage à la génération seniore, et des aînés de la génération suivante - leurs enfants - à la génération juniore par leur mariage . La modification de la condition sociale, statutaire et économique des hommes et des femmes juniors ne prend véritablement effet qu'au passage des générations : dans la période où l'épouse se trouve en situation de marier sa propre fille, et d'être placée par là à l'endroit d'un pouvoir qui la soumettait jadis . Elle occupe alors elle-même la position de "belle-mère" et jouit des prérogatives

(1) Je rendrai compte plus loin de la nature du groupe social que je crois pouvoir distinguer par cette notion . Les réserves dont il s'agit ici ne sont en principe mobilisables qu'à l'occasion d'une mauvaise année agricole, lorsque tous les *etoko*, quelque soit la position générationnelle de leurs membres, ont à faire face à l'épuisement de leurs réserves .

qui lui sont associées . Elle ordonne à son tour, en compagnie des congénères de sa sororie, les premières tentatives d'intégration auprès de l'adelphie, par le mariage, d'un nouveau contingent d'*anapwaro* (*une nouvelle génération de "gendres", ashi-thepa*), qui lui fait face pour la première fois, et dont l'avènement générationnel est finalement cause du sien .

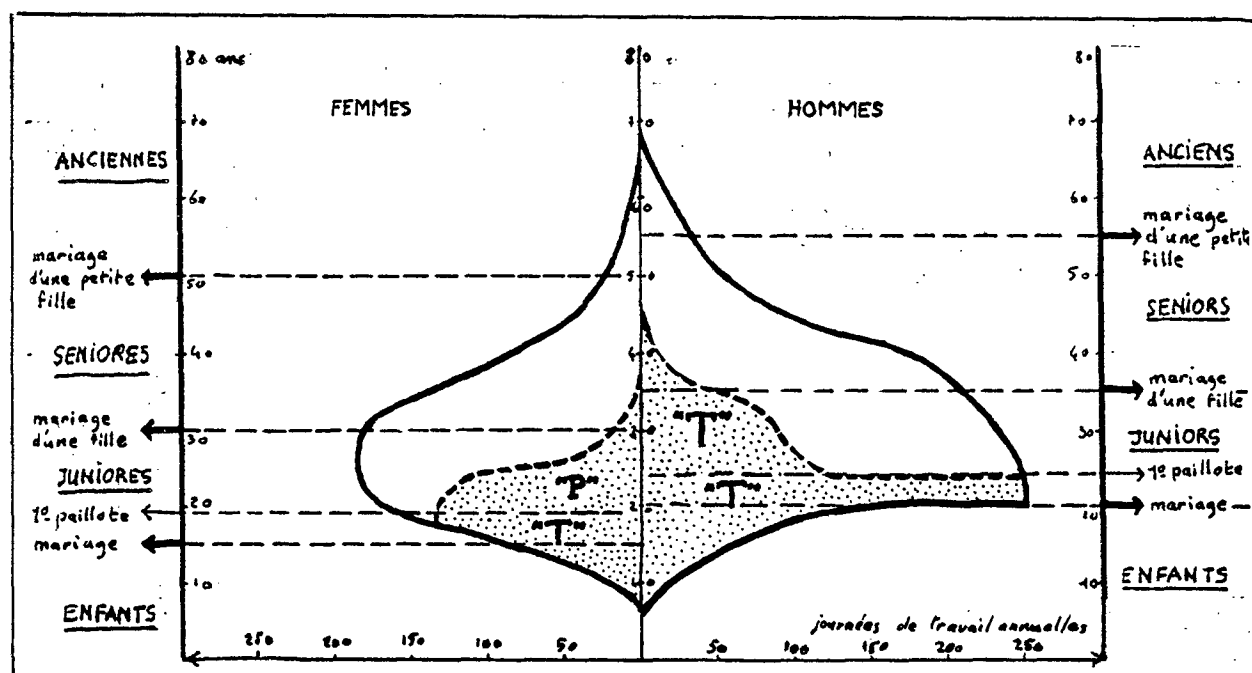
Je me propose ci-dessous d'explicitier et de formaliser un peu plus les relations existant entre la génération juniore et les générations plus anciennes ou plus jeunes qui les encadrent . Je m'en tiendrai à l'analyse des transferts en travail et en produits évoqués jusqu'à présent.

4) approximations et figuration numériques

Les courbes de la figure 3 (page 79) présentent une approximation de la distribution annuelle des journées de travail agricole entre les sexes et les générations (1, voir note p 80) .

Commentaire de la figure 3 : les deux colonnes latérales du graphe indiquent les générations successives, elles délimitent des groupes d'âge disjoints entre hommes et femmes, s'agissant de générations définies *socialement* . La disjonction est induite au premier passage de génération (enfants/juniors), correspondant au *mariage* : les garçons y sont plus âgés de cinq années en moyenne que les filles . Il est pris acte socialement du passage aux générations supérieures des adultes par le mariage de l'ainée de la génération postérieure (le mariage d'une fille entraîne l'accès des "parents" juniors à la génération seniore) ou de la génération alterne (le mariage d'une petite-fille entraîne l'accès des "grand-parents" seniors à la génération des anciens) dans l'adelphie de l'épouse (2, voir note p 80) . Le passage de génération concerne à chaque fois un homme et une femme comme couple de "père" et "mère", ou de "grand-père" et "grand-mère", le décalage

Figure 3 - DISTRIBUTION ANNUELLE DES JOURNEES DE TRAVAIL
AGRICOLE PAR SEXE ET PAR GENERATION



"P" : prestations en produit
 "T" : prestations en travail
 ← : passage de générations

des âges moyens respectifs de la maturation sociale des hommes et des femmes amorcé au premier mariage est ainsi répercuté sur chaque génération. J'ai également indiqué dans les colonnes latérales l'âge moyen de l'occupation en propre de la première paillote : sans marquer de changement de génération, celle-ci entérine néanmoins parmi les juniors une mutation importante de leur condition sociale, la destination de leur travail ou du produit de leur travail ("P", "T") en est, en effet, modifiée .

Les courbes en trait continu indiquent l'évolution avec l'âge, pour chaque sexe, de l'activité agricole globale, indépendamment des conditions sociales de sa réalisation . Elle est rapportée en abscisse en journées de travail . La courbe en trait discontinu (délimitant une aire

tramée) indique au contraire les activités agricoles réalisées sur les terres d'autrui (prestations en travail, "T") ou dont le produit, pour être récolté sur le champ du producteur, est remis néanmoins en partie à la disposition d'autrui (prestations en produit "P"). Je n'ai pas considéré que les travaux réalisés par les enfants auprès de leur propre adelphie relevaient de rapports prestataires .

La figure 3 illustre l'importance du temps de travail agricole dispensé par les jeunes hommes de la génération juniore, lesquels débordent largement ceux des autres catégories d'âge et de sexe . La courbe accuse, progressant à l'ordonnée des juniors masculins, deux décrochements brutaux faisant écho aux conditions, spécifiques au système, de la *soumission sociale* de leur travail (en relative autonomie au regard de l'évolution de leurs capacités physiques, que l'on peut supposer plutôt linéaire) . Le premier décrochement et le plus spectaculaire correspond à l'abandon par

(1, note de la p.78) Les données et méthodes de calculs utilisées pour la construction du graphe (évaluation des temps de travaux) sont tirées des rapports "*uma caracterização somária dos agro-sistemas na zona de influencia do CRED*" (Duhart, Larrazabal, 1983) et "*transformação da organização social e do sistema agrario do campesinato no distrito do Erati ...*" (Geffray, Pedersen 1985) . Voir aussi Geffray (1987 b) . Ces courbes ont valeur d'illustration et ne prétendent pas fonder la démonstration .

(2) L'analyse consacrée ici au *groupe domestique* ne prend en considération que les trois générations de enfants, juniors et seniors . Le graphe rend compte cependant de l'existence d'une quatrième génération, les *anciens*, dont la position et le statut sociaux seront discutés ultérieurement, lors de l'analyse consacrée à la *maison* . On notera par ailleurs que les "enfants" masculins de dix huit ou dix neuf ans sont biens perçus socialement comme tels : l'initiation masculine qui vient ratifier rituellement l'entrée des jeunes hommes dans la société des adultes est généralement réalisée, à un ou deux ans près, à la même période que le mariage . L'abaissement de l'âge du mariage des hommes observable plus tard (1950-1960, Geffray, 1987 b), et qui tend à conjoindre l'âge de la maturation sociale pour les deux sexes, sera accompagné d'un abaissement apparemment corrélatif de l'âge de l'initiation masculine . L'adéquation entre la mariage, la perception sociale et la sanction rituelle du premier passage de génération est patente pour les femmes : une jeune fille est bonne à marier dès la puberté, et son initiation a lieu à l'apparition des premières menstruations . Mais la meilleure illustration du caractère institutionnel de la distinction générationnelle sera fournie dans la seconde partie de cette étude, avec l'analyse du système terminologique de la parenté .

les époux de leur propre adelphie, pour rejoindre celle de leurs épouses, un nouveau milieu de vie et de travail où ils sont saisis dans un réseau d'obligations autrement plus contraignant que chez leurs "soeurs" et "mères". On évoque, encore aujourd'hui, le fait qu'auprès de ses "mères" le jeune homme célibataire, pour avoir vingt ans et être en pleine possession de ses moyens physiques, n'a néanmoins rien à y démontrer, et qu'il y travaille en deçà de ses possibilités . Il peut être d'autant plus enclin à "rester assis par terre", qu'au *pwaro* de ses "mères" un "beau-frère" à peine plus âgé s'affaire quotidiennement aux champs comme à la cour, et lui est même en quelque façon son obligé pour lui avoir épousé une soeur . On sait ce qu'il lui adviendra cependant au lendemain de son mariage, au *pwaro* de son *amaati*, exprimé sur la figure 3 par une progression approximative avoisinant 100% de son activité productive agricole, intégralement réalisée au titre d'un service prestataire sur les terres de la "belle-mère" pendant les deux à cinq années que durent en moyenne son séjour au *pwaro* .

Le second décrochement de la courbe intervient dès qu'il est consenti au jeune homme de défricher et ouvrir le champ propre de son ménage, l'année où il bâtit sa paillote, où un grenier est mis à la disposition de son épouse . La transformation ainsi figurée de son activité productive agricole ne se rapporte pas tant à l'ampleur de son travail, au demeurant guère affectée, qu'à sa diversification, puisqu'il consacre maintenant une part notable de son temps à la culture de son propre champ . Encore convient-il de prendre en compte qu'une part non moins remarquable du produit de ce travail finira de toutes façons dans les greniers de l'*amaati* qui en administre la redistribution, la jeune épouse remettant de son côté à la même femme (sa *maama*) une fraction de la récolte annuelle issue de ce champ . Enfin le jeune homme perpétue jusqu'au bout - jusqu'au prochain passage de génération - une activité agricole importante sur les terres de sa "belle-mère" . Mes informateurs ont estimé celle-ci à une ou deux journées de travail hebdomadaires, soit le transfert annuel d'environ cinquante à cent journées de travail au bénéfice de ses "beaux-parents", après que ceux-ci aient délivré au jeune *etoko* les premiers éléments d'une autonomie socio-économique, dont on mesure ici les limites .

Environ 60% de l'activité et du fruit du travail de la génération des juniors masculins ressortit ainsi au contrôle et à l'administration des "beaux-parents" de la génération supérieure, seniore . Dans ces conditions, on ne s'étonnera guère de la modestie de la production propre des couples juniors, de celle des surfaces mises en cultures par l'époux, de la petite taille de leurs greniers, ni enfin de ce qu'ils ne parviennent qu'exceptionnellement à subsister intégralement sur leurs réserves et à boucler sans encombre les cycles alimentaires annuels .

Mais il est aussi permis de douter des allégations du discours local, selon lesquelles la perpétuation à cette phase de la vie sociale d'une si profonde dépendance matérielle, ne tiendrait sa raison que de l'incompétence et de l'inexpérience prolongée des jeunes gens . Il me semble légitime, sinon de suspecter l'effectivité d'une telle incapacité des juniors, du moins d'envisager qu'elle ne résulte de l'interprétation proposée par les plus âgés, d'un rapport de dépendance qui prend son sens ailleurs . Il conviendrait de maintenir cette dépendance en aménageant, pour l'assister, l'incompétence effective, ou aussi bien en alimentant le fantasme chez les plus jeunes .

D'où la dépendance matérielle des juniors procède-t-elle, si l'on récuse l'argument local commun, invoquant l'acquisition tardive d'un savoir-faire technique ? Il convient de se tourner maintenant vers le destin réservé aux richesses vivrières et voir ce qu'il advient de la masse de produits alimentaires accumulée dans les grands greniers des femmes seniores, résultant de l'ampleur des prestations en travail et en produit dont elle est le pôle, sinon l'aboutissement .

La femme ayant marié trois filles disposerait en effet de cent cinquante à trois cent journées de travail annuelles effectuées au total par ses trois gendres . Du reste il lui suffit d'avoir marié deux filles, amorçant le transfert annuel de cent à deux cent journées de travail sur ses terres, tandis qu'une troisième encore célibataire prépare les repas quotidiens à sa cour, pour qu'une "mère" seniore, à quarante ans, n'ait pratiquement plus aucun travail à réaliser chez elle . La coexistence face

aux "beaux-parents" de plusieurs *ashi-thepa* induit en outre parmi ceux-ci une rivalité stimulante, les jeunes gens s'arrangeant souvent pour ne pas se présenter ensembles, le même jour, sur les champs de leur *amaati* commune : "sinon on ne voit pas ce qu'on a fait" . Le zèle manifesté par l'un d'eux tend à constituer ainsi la norme du travail des autres, accentuant le caractère compulsif de leurs prestations, dont le rendement se trouve peut-être encore, par là, accru . L'accumulation vivrière dans les greniers des "mères" seniores est ainsi d'autant plus considérable que ces femmes ont joui jadis d'une importante descendance féminine, et qu'elles sont parvenues à la marier toute, auprès d'elles .

Mais l'analyse du contenu fonctionnel d'une telle "accumulation" doit prendre en considération le destin du produit, les formes spécifiques que prennent les modalités quotidiennes de sa redistribution, l'organisation d'une commensalité engageant ici, non moins que les services prestataires, la totalité du groupe domestique . Il s'avère en effet que l'*etoko* polarisant l'essentiel des services productifs effectués à l'échelle d'un tel groupe, admet en retour à ses repas, plusieurs fois par jour, bien plus de jeunes *convives*, enfants du groupe domestique, qu'il ne s'en présente jamais pour se restaurer sur les réserves des autres *etoko* . A l'accumulation du produit répond une concentration de consommateurs .

5) la commensalité

La description des transferts productifs (polarisant "gendres" et "belles-mères") a permis d'esquisser l'ébauche d'une première unité sociale, que je dénommerai *groupe domestique*, dont ils constituent un des facteurs d'intégration délimitant le groupe comme cellule socio-économique. Il apparaît structuré sur trois générations, j'y ai distingué jusqu'à présent quatre catégories de personnes :

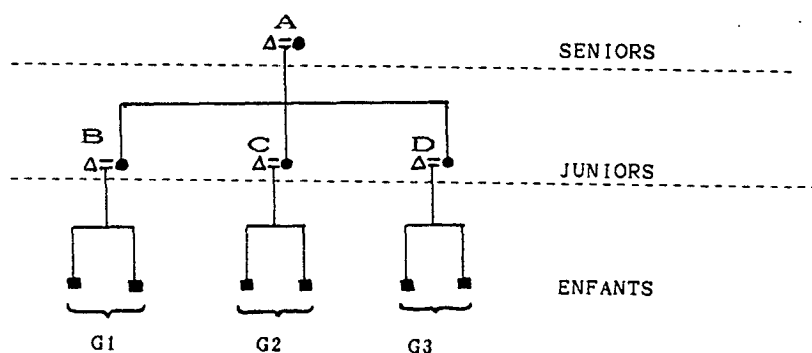
- la sororie de la génération seniore,
- la sororie de la génération juniore,
- les hommes des deux générations correspondantes, seniors et juniors, qui leur ont été adjoints par le mariage,
- les enfants, garçons et filles appartenant à l'adelphie de leurs *ashi-maama*, distribués entre les différents *etoko* des hommes et des femmes de la génération juniore du groupe domestique .

De même que le travail circule entre les *etoko* à l'échelle du groupe domestique, de telle sorte que les vivres emmagasinées dans certains greniers soient pour une part le fruit des services effectués par des individus étrangers aux *etoko* des femmes qui les gèrent, de même ces réserves s'avèrent affectées en partie à la consommation de personnes extérieures à l'*etoko* des femmes qui les administrent . La forme de ces redistributions quotidiennes, l'organisation de la consommation ou commensalité, définit à son tour un *circuit*, identifiable et bouclé à l'échelle du même groupe domestique . Elle y constitue comme un second facteur d'intégration confirmant, sous un autre rapport, la pertinence de sa distinction comme cellule socio-économique - elle donne enfin, surtout, son sens à un processus prestataire qui resterait autrement mystérieux . C'est auprès des plus jeunes, et compte tenu du type de commensalité auquel ils sont amenés à souscrire ordinairement, que se manifestent des pratiques qui, sans être spectaculaires, se révèlent décisives dans la perspective retenue ici .

On observe toujours aujourd'hui un va et vient d'enfants prenant, au fil des jours, leurs repas à la cour d'une *maama* ou d'une autre, leur foyer, leur *etoko* (là où ils dorment) n'étant pas nécessairement le lieu privilégié de leur commensalité . On note la présence permanente, quoique quotidiennement renouvelée, d'une marmaille qui s'anime, porte le petit bois ou quelque cruche légère, qui joue, feint de manier le pilon ou s'exerce à la confection de paillotes miniatures, et qui *mange* enfin tous les jours à la cour de femmes d'un certain âge . On m'a donné raison sur le terrain d'une telle circulation continue d'enfants d'un *etoko* à l'autre, et de leur

regroupement fréquent à la cour de femmes plus âgées, d'une façon extrêmement formalisée . Je donne ici ce modèle abstrait de commensalité, tel qu'on me l'a exposé sur place . Je présenterai ensuite, avec une étude de cas, les formes de la commensalité d'un groupe domestique actuel .

Afonso Henriquês Moali (Murera, oct. 83) a pris l'hypothèse d'une femme seniore, disposant à ses côtés de trois filles mariées de la génération juniore, chacune d'elle ayant dans son *etoko* deux enfants qui dorment sous son toit :



A chaque couple, à chaque *etoko* de ce groupe domestique, correspond un grenier, respectivement "A" chez la femme seniore, et "B", "C" et "D" chez chacune des trois jeunes *ashi-maama* . Chaque paire d'enfants associée à une "mère" constitue un groupe autonome de consommation, en ce sens que les deux enfants vont partager généralement les mêmes repas, et qu'ils vont prendre successivement ces repas sur les réserves de chacun des quatre greniers du groupe domestique . A l'issue d'un tel périple d'*etoko* en *etoko*, l'ensemble des enfants du groupe s'est vu finalement nourrir collectivement par les trois *ashi-maama* juniors, plus leur aïeule seniore, *epiipi*, et chacune de ces femmes a vu se présenter successivement à ses repas l'ensemble des enfants du groupe . La quantité de repas dispensés sur les réserves de chaque grenier n'est cependant pas équivalente . A. H. Moali

m'a formalisé un cycle de la circulation des enfants-consommateurs dans le groupe domestique de la façon suivante, afin d'expliquer leur plus grande concentration sur le grenier "A" de l'*etoko* de la femme seniore, leur *epiipi*:

	GRENIER A			GRENIER B			GRENIER C			GRENIER D		
	jour	jour	jour	jour	jour	jour	jour	jour	jour	jour	jour	jour
	1	2	3	1	2	3	1	2	3	1	2	3
G ¹	*				*							*
G ²		*		*					*			
G ³			*					*		*		

La distribution des repas est figurée ici sur trois jours consécutifs (jours 1,2,3), aux trois groupes de consommation (G1,G2,G3), servis sur les réserves des quatre greniers du groupe (A,B,C,D) . A raison de deux repas par jour pour deux enfants, on préparerait régulièrement sur trois jours pour les six enfants du groupe domestique, douze repas pris sur le grenier "A" de la femme seniore, au lieu de huit chez chacune des jeunes "mères" . Soient 365 repas supplémentaires annuels préparés sur les réserves de la seniore, par rapport à chacune de ses filles juniores (1095 repas contre 730) .

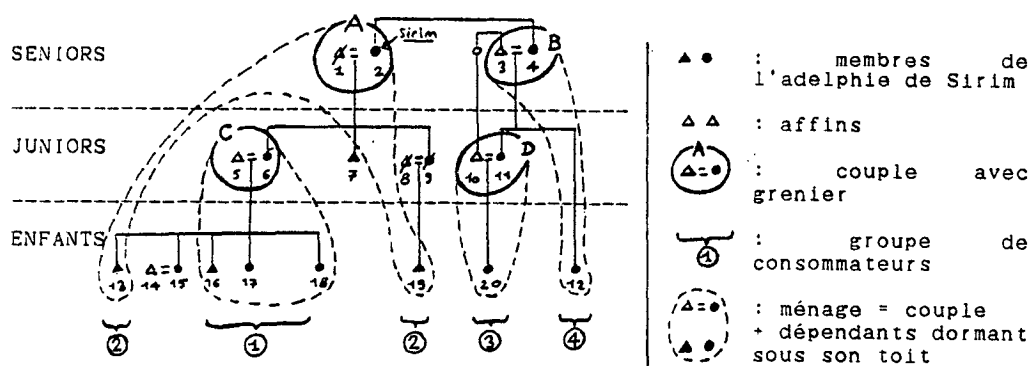
Un exposé si formel peut paraître excessif . Il se révèle néanmoins utile pour l'analyse de la commensalité des groupes domestiques observables actuellement, les principes régissant l'organisation de la consommation étant sensiblement les mêmes de nos jours . La cadence de la circulation des jeunes consommateurs entre les *etoko* diffère, certes, d'un groupe domestique à l'autre, mais il y a toujours un cycle, récurrent (1), que les membres du groupe sont en mesure de décrire, et susceptible d'être

(1) On doit alors spécifier pour chaque groupe domestique les données quantitatives, nombre de consommateurs, de greniers, et rythme de distribution des premiers sur les seconds . Savoir *où mangent les enfants* est souvent la méthode la plus simple pour identifier aujourd'hui le groupe domestique, dès lors qu'il ne s'accompagne plus nécessairement dans les villages d'une proximité de l'habitat des différents *etoko* .

rapporté chaque fois aux caractéristiques générales du modèle d'A. H. Moali(1) .

C'est le cas par exemple du groupe domestique composé des filles et d'une cadette de Sirim, femme seniore d'une soixantaine d'années, vivant au village communautaire Samora Machel (ex-Mejuco, déc. 83) :

Figure 4 - GROUPE DOMESTIQUE DE SIRIM



- | | |
|----------------------------------|--|
| 1 - Pexa, décédé | 11 - Senhora, jeune adulte |
| 2 - Sirim, ≈ soixante ans | 12 - Diolinda, enfant |
| 3 - Nikassa, adulte | 13 - Samuel, adolescent |
| 4 - Penelia, adulte | 14 - ?, adolescent |
| 5 - Joao, adulte | 15 - Menina, adolescente |
| 6 - Amida, adulte | 16 - Gomès, adolescent |
| 7 - ?, adulte | 17 - Rosalina, enfant |
| 8 - \ décédés, laissent | 18 - Carolina, enfant |
| 9 - / un fils, [19] | 19 - Pusate, enfant, orphelin de [8,9] |
| 10 - Joao, "gendre-neveu" de [3] | 20 - Julita, enfant . |

L'association des *etoko* des femmes composant ce groupe domestique s'est réalisée de façon très ordinaire : Sirim et Penelia ont toujours vécu dans le même groupe domestique, elles étaient, il y a quarante ou cinquante ans dans la position actuelle de Carolina et Rosalina . Plus tard, mariées et juniores, elles sont restées vivre et travailler autour de leur "mère" aujourd'hui défunte, jusqu'à se retrouver ensemble actuellement à la génération seniore d'un groupe domestique centré autour de l'*etoko* de

l'ainée Sirim . La circulation des groupes de consommateurs entre chacun des *etoko* m'a été présentée de la façon suivante (par Amida) :

Le groupe 1 : - 2 fois par semaine (1 repas) surB
 [etoko C] : - 4 à 5 fois par semaine (1 à 2 repas) surA
 : - 1 fois par semaine (1 repas) surD

Le groupe 2 : - 4 à 5 fois par semaine (1 repas) surC
 [etoko A] : - 2 à 3 fois par semaine (1 repas) surB
 : - 2 fois par semaine (1 repas) surD

Le groupe 3 : - 2 fois par semaine (1 repas) surA
 [etoko D] : - 2 fois par semaine (1 repas) surB
 : - 2 fois par semaine (1 repas) surC

Le groupe 4 : - 2 à 3 fois par semaine (1 repas) surA
 [etoko B] : - 2 fois par semaine (1 repas) surC
 : - 2 fois par semaine (1 repas) surD

Je pourrais en déduire le tableau suivant, avec les chiffres approximatifs de la distribution des repas par groupe de consommation et par grenier pour l'ensemble des enfants du groupe (sur une semaine) :

	A	B	C	D	repas x groupe
groupe 1	24	6	9	3	42
groupe 2	8	6	10	4	28
groupe 3	2	2	2	8	14
groupe 4	3	7	2	2	14
repas par groupe	37	21	23	17	98

Ces nombres de repas, permettant de quantifier approximativement la redistribution du produit vivrier au sein du groupe domestique, ne concernent que la consommation des enfants, chaque couple junior ou senior

de chaque *etoko* se restaurant ordinairement sur son propre grenier . Il se prépare ainsi pour les enfants du groupe, sur une année, environ :

- 1924 repas sur le grenier A de Sirim,
- 1092 repas sur le grenier B de Penelia, cadette de Sirim dans sa sororie seniore,
- 1196 repas sur le grenier C de Amida, l'ainée des juniores,
- 884 repas sur le grenier D de Senhora, cadette d'Amida dans sa sororie.

Soient environ 867 *repas supplémentaires* préparés dans l'année pour la sustentation des enfants du groupe domestique chez l'ainée des seniores comparativement aux autres femmes du groupe (1924 contre 1057 en moyenne chez les juniores et la cadette) - *bien que Sirim soit veuve et guère en état de travailler* (1) .

L'étude de cas montre la pertinence du modèle formel qui m'a été soumis sur le terrain . Celui-ci présente toutefois de façon moins accusée que l'observation directe l'inégalité du rythme de la restauration des enfants, selon qu'elle est effectuée sur les réserves administrées par les générations seniores ou juniores . L'analyse du groupe domestique de Sirim tend d'ailleurs à mettre en évidence, de ce point de vue, une variation en raison directe de la position des femmes-hôteses d'enfants, non seulement entre les générations successives, mais aussi du fait de l'antériorité dans chaque génération . Mais au-delà de ses limites, le modèle avait probablement une valeur, dans l'esprit d'A.H. Moali, dans la mesure où il permettait de distinguer trois principes généraux de la commensalité :

- la sustentation des enfants est prise en charge collectivement, de façon *normalisée*, à l'échelle de l'ensemble du groupe domestique,

(1) J'aurai l'occasion de revenir sur le cas du groupe domestique de Sirim. Comme on peut le remarquer sur le diagramme (figure 4), l'ainée des enfants venait d'être mariée lors de l'enquête [14,15] . Celle-ci, Menina, ne dispose pas encore d'un grenier, mais son mariage prélude néanmoins à un nouveau passage de génération, répercuté sur le statut des membres des *etoko* des générations supérieures . Il me faudra rendre compte plus loin de ce qu'il advient alors de la vieille Sirim, bientôt introduite à la génération des *anciennes*, alors qu' Amida se trouve déjà en position d'*amaati*, seniore .

- leur restauration est assurée sur les réserves des différentes femmes sans que leur propre *etoko*, le foyer de leur "mère" (génitrice ou adoptive), soit le lieu privilégié où ils prendraient leurs repas de façon plus fréquente que chez les autres *ashi-maama*,
- entre toutes les femmes du groupe domestique, l'ainée des seniors du groupe distribue aux enfants un nombre beaucoup plus élevé de repas que les femmes juniores ou cadettes (différence de l'ordre de 82% dans le cas du groupe de Sirim) . "Chez elle, il y a toujours des enfants" .

Certaines pratiques contemporaines peuvent attester du caractère normalisé et de la vertu intégratrice de la commensalité au sein du groupe domestique, j'en donnerai deux exemples .

Les transferts en travail des gendres au profit des *ashi-amaati* sont sensiblement moindres de nos jours, sinon parfois inexistants - c'est un des résultats des transformations historiques du système social dans la situation coloniale (Geffray, 1987 b) . Cette diminution des transferts entre générations a provoqué un déséquilibre, au terme duquel la femme seniore n'est plus toujours en mesure de restaurer tous ses petits-enfants sur les réserves de son grenier . Il serait néanmoins inconcevable que les enfants s'abstiennent pour autant d'aller prendre leurs repas chez leur aïeule . La véhémence des commentaires de mes informateurs sur ce point atteste même du caractère révoltant d'un tel manquement à la norme . Si la vieille femme voit venir un jour l'épuisement de ses réserves, les femmes juniores tirent des vivres de leurs propres greniers pour approvisionner celui de leur "mère", et garantir l'accomplissement et la perpétuation du cycle de consommation tel qu'il vient d'être décrit . D'autres vont jusqu'à préparer chez elles, sur leurs réserves, des repas complets que les enfants portent eux-mêmes à la cour de leur *epiipi* pour s'y restaurer, conformément à la norme commensale .

A l'inverse, un manquement volontaire à la règle, c'est-à-dire la *rétenion* des enfants, que l'on empêche d'aller prendre *normalement* leurs repas à la cour d'un *etoko*, est une des manifestations les plus courantes de la volonté de distendre ou de rompre les liens sociaux tissés dans le groupe domestique avec ce ménage . Une telle démarche de rupture peut

éveiller dans l'esprit des protagonistes un soupçon en sorcellerie : on craint que la nourriture dispensée dans l'*etoko* incriminé ne soit empoisonnée .

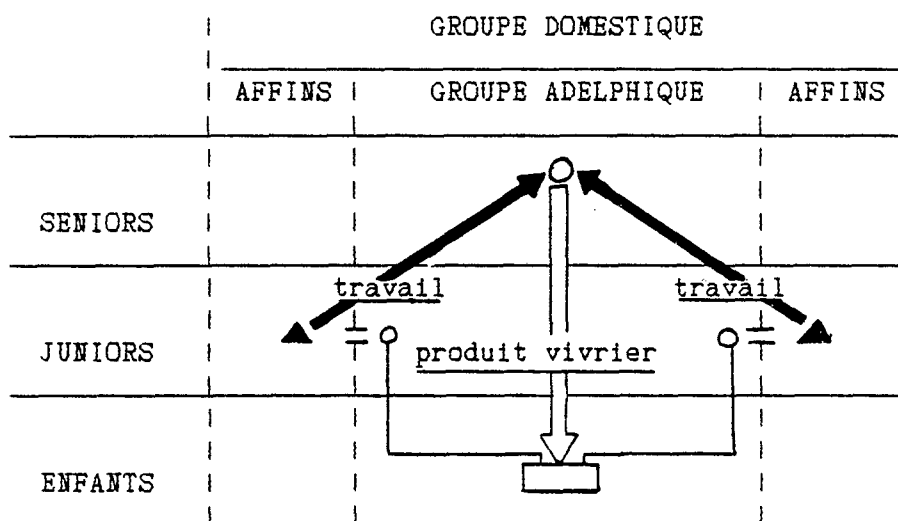
6) le cycle prestataire-redistributif

La description de l'activité productive des hommes, époux de la génération juniore, a montré qu'environ 60% du fruit de leur travail ressortit, sous des modalités diverses, au contrôle de la génération seniore qui les précède dans l'adelphie de leur épouse . L'analyse de la commensalité a permis de dégager et d'identifier ensuite le destin spécifique réservé au produit de ces services : le travail des jeunes époux, affins juniors, semble pourvoir en grande partie à la *sustentation des enfants du groupe domestique*, qui appartiennent à l'adelphie des femmes . De ce point de vue, les rapports prestataires ne paraissent pas devoir être mis au principe d'une logique structurelle d'accumulation, s'effectuant au bénéfice des aînées de la génération seniore . Ces travaux se donnent plutôt comme le premier moment d'un *cycle prestataire-redistributif* caractérisant, et *constituant* le groupe domestique comme cellule socialement et économiquement intégrée (voir figure 5, p 92) .

Les cours (*vate*), les paillotes, les greniers et les champs des différents *etoko* du groupe domestique sont séparés, physiquement distincts . Il s'avère cependant qu'une part importante du travail effectué par les membres du groupe domestique est *socialisé* à l'échelle du groupe . Cela concerne au premier chef les époux juniors dont le travail apparaît remarquablement dispersé, éclaté, même si ces hommes disposent d'un champ propre sur lequel leur épouse consacre, quant à elle, l'essentiel de ses

tâches agricoles . Quelles que soient l'intensité et l'efficacité du travail agricole global d'un couple junior, la soudure annuelle lui demeure

Figure 5 - LE GROUPE DOMESTIQUE :
CYCLE PRESTATAIRE-REDISTRIBUTIF



structurellement inaccessible ; l'*etoko* dépend toujours de réserves accumulées ailleurs dans le groupe domestique . On voit comment, à travers l'organisation de la consommation, une partie considérable du *produit* du travail cette fois, est *socialisée* au niveau du groupe . Cette part spécifique du produit vivrier ainsi redistribuée correspond très précisément à la fraction du *surproduit social* destiné à la sustentation des enfants . La socialisation ne s'effectue pas essentiellement par le transfert physique de cette part du surproduit d'un grenier à l'autre, mais par la circulation des *enfants-consommateurs* entre les divers *etoko* du groupe domestique . Le surproduit y est distribué quotidiennement aux enfants, à l'heure des repas :

- par leur aïeule seniore, chez qui les enfants sont principalement nourris.

Le surproduit résulte presque exclusivement ici des services des producteurs affins juniors, leurs prestations étant identifiables à un *surtravail*, dont le fruit alimente indifféremment la progéniture de son épouse ou celle de ses "belle-soeurs" .

- par chaque *maama* juniore, qui nourrit régulièrement les enfants des autres quand les siens vont se restaurer ailleurs .

De ce point de vue, l'intensité des travaux effectués par les hommes n'est pas proportionnelle à l'importance de la progéniture de leur épouse, vivant sous leur toit, dans leur *etoko* . Elle s'établit à l'échelle du groupe domestique tout entier, et dépendrait plutôt de l'émulation qui informe le comportement et l'activité quotidienne des "gendres", *ashi-thepa*, face à leur *amaati* commune .

7) femmes et greniers, le déni du travail des hommes

Les enfants se révèlent largement nourris, dans le cadre du groupe domestique, par le fruit du travail des hommes, affins de la génération qui les précède, ces "pères" étrangers à leur groupe adelphique. Mais force est de constater qu'il n'est guère fait crédit socialement aux hommes d'une telle fonction objective de nourriciers . Ces derniers nous sont apparus successivement jusqu'à présent comme *des fécondateurs* de leurs épouses, comme *des producteurs* auprès de la génération seniore de l'adelphie de leurs épouses, autant d'aptitudes à la reconnaissance desquelles est soumise normalement leur promotion sociale . Mais ils ne sauraient en aucun cas être reconnus, ni même perçus socialement comme des "pères nourriciers", y compris - surtout ? - au regard des enfants de leurs épouses, en dépit de la part décisive qu'ils prennent objectivement à la subsistance et à la croissance de ces "enfants des autres" . Entre leur travail et le repas des enfants s'interposent en effet les épouses et leurs greniers, les *femmes-maîtresses des greniers* . Ce sont les femmes, appartenant au même groupe adelphique que les enfants, qui assurent la redistribution quotidienne du produit vivrier accumulé dans le groupe domestique . Elles ont en charge l'administration exclusive des greniers . On considère aujourd'hui encore que

(1) Ces propos se réfèrent à la période actuelle, mais la situation était la même à cet égard dans les années trente (où se situe historiquement le système social décrit ici), à ceci près qu'entre temps, avec la colonisation, le manioc (récolté en une fois, sèche et stocké) s'est substitué au sorgho comme produit de base alimentaire (Lobo, 1961 ; Hedges, 1984 ; Geffray, 1987 b). Le manioc était dans les années trente une culture marginale. Il est par ailleurs douteux qu'à cette époque, une initiative de commercialisation ait pu être prise au niveau d'un ménage. Je rendrais compte plus loin des conditions sociales auxquelles était soumis alors l'accès au marché.

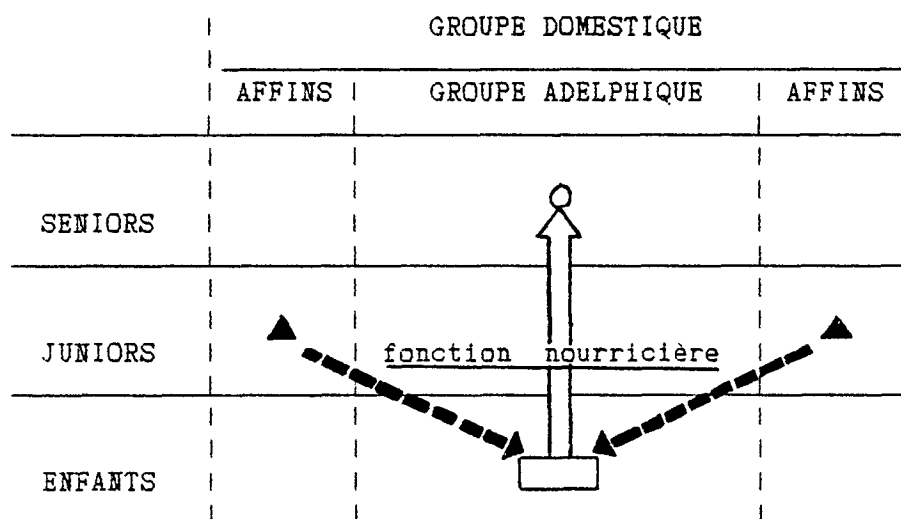
L'assomption par les femmes d'une administration exclusive des greniers, et la forme particulière qu'elles impriment par là à la circulation du produit vivrier, permet d'occulter, voire de dénier la part prise par les

"soeur" de sa propre adelphe ...
pourra obtenir ces semences que chez ses *asibi-mama*, son *epilipi*, ou une grenier au moment de la séparation (faute de quoi il n'en a aucun), il ne propres semences, de façon à se garantir des droits sur le contenu du de se prémunir en prévision d'un éventuel divorce par l'avance de ses l'ouverture d'un cycle agricole. Lorsque, comme aujourd'hui, un homme tente sur la distribution des semences nécessaires aux jeunes *etoko* pour Maîtresses des greniers, les femmes ont également la haute main

nov. 83).
"donner directement des produits à un autre (1)" (Martinho Kuhlira, Mureira, "personne, mais je n'ai jamais vu un homme entrer dans le grenier pour difficile] ou pour lui passer le produit que, elle, va donner à une autre est constituée par le faux-toit de la pallole, est d'accès relativement "place de la femme quand elle est malade [le magasin de manioc, lorsqu'il "sèche] pour manger comme ça, de temps en temps, ou aller au grenier à la "homme ne peut rien tirer du grenier. Il peut prendre un morceau de manioc "vendre à la boutique. Seule la femme peut tirer le manioc du grenier, un "Le grenier, pour ne pas le vider [...]. La femme décide, et l'homme va "dit combien on va vendre, parce que c'est elle qui sait ce qu'il y a dans "quand on veut vendre le produit, c'est la femme qui tire du grenier et qui "ça va, la femme tire le produit pour préparer à manger ou pour offrir [...]. "[...] les femmes contrôlaient tous les greniers de n'importe quel produit "[...] y a des visites, le "mari reste à parler, demande comment

hommes à la sustentation des enfants, pour en attribuer le bénéfice et le crédit sociaux aux seules femmes . La circulation du produit du travail des hommes dans le groupe domestique, autrement dit la forme spécifique de sa socialisation, est telle que les bénéficiaires directs du travail, les enfants du groupe, ne conçoivent jamais ceux qui l'effectuent, leurs "pères", comme "pères nourriciers" . C'est aux femmes qu'est dévolue socialement la fonction nourricière, la capacité et le crédit de nourrir : aux *ashi-maama* et tout particulièrement à l'*epiipi*, *maama* des *ashi-maama* dans le groupe domestique . Tout individu leur est redevable socialement de sa subsistance, quand même celle-ci proviendrait entièrement et objectivement du travail des hommes .

Figure 6 - LE GROUPE DOMESTIQUE :
LA FONCTION NOURRICIERE
(perception sociale de l'origine du surproduit)



→ : transfert effectif
← : perception sociale de l'origine du transfert

Conte : Le lapin et le chat sauvage

Le lapin et le chat sauvage sont deux amis . Un jour, le lapin propose à son ami de vivre ensemble mille merveilles, assurant qu'il est indispensable pour y parvenir que chacun tue sa mère . Le chat sauvage accepte cette

condition, et s'en va bientôt assassiner sa mère . Le lapin de son côté prétend à son ami qu'il s'apprête à perpétrer le même forfait, mais il ne tue pas sa mère : il la conduit en cachette jusqu'à une caverne isolée, pour l'y garder enfermée, cachée, vivante . La faim commence bientôt à tenailler l'estomac du lapin, qui rend alors visite à sa prisonnière :

[chanté :]

Mère, ouvre la porte (bis)

C'est le chat sauvage qui a tué sa mère .

La mère ouvre la porte, prend de la nourriture et en offre à son fils jusqu'à ce qu'il en soit rassasié . Un peu plus tard, se promenant, le lapin rencontre le chat sauvage :

- Alors l'ami ! comment vas-tu ?

- Ah ! je vais et viens par ici parce que je ne sais pas quoi faire ! ... j'ai faim !

Le chat sauvage commença à maigrir, maigrir ... jusqu'au jour où, finalement, il mourut (1) .

Si les hommes travaillent beaucoup pour les enfants, ils le font dans un *processus social de production tel, qu'ils ne peuvent jamais s'en prévaloir pour revendiquer des droits sur leur progéniture* . Celle-ci n'appartient pas à l'adelphie des hommes du groupe domestique qui les nourrissent, ils maintiennent ou accroissent au contraire les effectifs de l'adelphie des femmes, leurs "mères" . C'est dans et par leur mariage que les hommes soumettent socialement leur travail à ce procès, qui prévient toute revendication d'autorité de leur part sur le destin d'une descendance qu'ils contribuent plus que tout autre à entretenir . L'union matrimoniale perdure aussi longtemps que l'époux accepte de souscrire à un tel procès . Il semble devoir manifester quotidiennement cet assentiment élémentaire en se soumettant à la norme des comportements commensaux, avec l'obligation qui lui est faite de *partager le même plat* que les enfants du groupe domestique, qui se présentent jour après jour, pour se restaurer à sa cour . C'est du moins ainsi que l'interprètent les intéressés eux-mêmes : la démarche coutumière d'un homme enclin à manifester son mécontentement vis-à-vis de

(1) Conte recueilli par José Ramos auprès de Ancha, à Naherenque (Monapo, sept. 83) . Traduit du *makhuwa* par José Ramos . Le lapin fait presque toujours figure de rusé dans les contes *makhuwa*, il est malin et joue de bons tours (en l'espèce plutôt dramatique) à ses partenaires .

son épouse ou de l'ensemble du groupe domestique où il est marié, consiste précisément à *refuser de partager ce plat* . Il n'a certes pas les moyens sociaux d'empêcher les enfants de venir manger chez lui, il tente simplement d'imposer à son épouse la préparation de deux plats distincts, dont un pour les enfants, l'autre pour lui . Pour anodin qu'il puisse paraître, ce comportement inaugure, sur initiative de l'époux, une crise suffisamment grave pour mobiliser le cas échéant les notables adelphiques et *ma-humu*, maîtres du mariage des deux protagonistes, crise susceptible de se conclure par un divorce . L'homme peut protester de l'innocence de sa conduite, arguant avec plus ou moins de conviction de la mauvaise hygiène des enfants, de leurs mains sales, personne n'est dupe : aux yeux de son épouse comme pour l'ensemble du groupe domestique, cet homme est devenu un *nikuomuha*, c'est-à-dire un "homme qui ne veut pas des enfants" .

Si l'on garde à l'esprit la condition fâcheuse faite au jeune homme, le caractère proprement aliénant du procès social de production auquel est soumis son travail dans le mariage - le détournement quotidien de son surproduit, investi dans la sustentation des enfants d'autrui - le comportement de celui qui refuse de partager le plat des enfants est interprétable, et *interprété*, comme l'affirmation de son refus de souscrire plus avant à un tel procès . Il reprend son assentiment, remet en jeu les attendus de l'union matrimoniale, et impose finalement d'en réviser les clauses . Si l'intervention des maîtres du mariage, ne résoud pas le conflit, l'union éclate, il y a divorce .

8) l'autorité sur les enfants, et les générations alternes

Conte : L'homme, son fils et l'oiseau

Un homme avait un fils et un oiseau . Un jour, le fils perd l'oiseau, qui s'envole jusqu'à la mer . Son père lui dit alors :

- va chercher mon oiseau ! retrouve le aujourd'hui même, coûte que coûte !

La mère, inquiète, appelle son fils et lui dit :

- allons jusqu'à la mer, chercher l'oiseau .

Ils s'en vont à la mer, marchent, marchent . A un moment le fils attrappe un poisson et dit :

- mère ! est-ce là le poisson de père ?

Et la mère [chanté] :

Mon fils, ce n'est pas l'oiseau (bis)

Il a une plume sur la tête, l'oiseau .

L'enfant progresse encore dans l'eau, jusqu'à couvrir sa poitrine, lorsqu'il aperçoit quelque chose en transparence, qui git sur le fond . Il s'en saisit et demande:

- mère ! est-ce là l'oiseau de père ?

Et la mère [chanté] :

Mon fils, c'est bien l'oiseau (bis) .

La femme prend alors l'oiseau, avec beaucoup de précautions et s'en va, avec son fils, jusqu'en pleine forêt . Là, ils découvrent d'autres petits oiseaux dans une cage, et le garçon de dire :

- mère ! voilà mes oiseaux !

- prends-les, répondit elle .

Plus tard, rentrés chez eux, le garçon interpelle son père :

- père ! est-ce bien ton oiseau ?

- oui,

- alors prends-le ! moi, j'ai déjà mes oiseaux !

Le fils prend sa cage, la suspend puis, comme le font souvent les enfants, il s'en va jouer avec ses amis .

Le père de son côté est très content . Il connaissait une chanson particulière pour appeler ses oiseaux, quand ceux-ci s'enfuyaient, il lui suffisait de chanter : "Mes oiseaux sont à Mahibiti où ils mangent (bis)", et les oiseaux revenaient . Confiant, il ouvre alors la cage et libère les oiseaux de son fils . Il chante, chante, mais les oiseaux sont partis, ils ne reviennent pas...

A son retour, après les jeux, l'enfant ne voit plus ses oiseaux :

- père, où sont mes oiseaux ?

- j'ai ouvert la cage, répondit l'homme, et ils se sont enfuis ... je les ai appelés mais ils n'ont pas répondu .

- père, dit l'enfant, si tu ne me ramènes pas mes oiseaux aujourd'hui même, je te tirerai cette flèche dans le ventre !

- mais où sont-ils ? où puis-je les trouver ?

Le père s'en va, cherche, cherche, mais il ne trouve rien et rentre bredouille . Son fils lui dit alors :

- je vais appeler deux fois, si mes oiseaux ne reviennent pas, alors ce ne sera pas Dieu qui prendra ta vie !

L'enfant fait comme il avait dit, il appelle ses oiseaux . Ceux-ci tendent alors l'oreille (?) et disent :

- mais c'est notre maître qui nous appelle ! allons !

Une fois ses oiseaux rentrés dans leur cage, l'enfant s'adresse à son père :

- père, si mes oiseaux n'étaient pas revenus, tu aurais vécu aujourd'hui le dernier jour de ta vie .

Le premier conte présenté évoquait la fonction nourricière dévolue aux femmes (un homme sans "mère" meurt, de faim) . Celui-ci met en scène un "père" et son "fils", il résonne comme un avertissement à l'endroit du "père", marquant les limites de l'autorité dont il peut se prévaloir vis-à-vis de son "fils" et, symétriquement, comme un encouragement à ce dernier l'engageant à remettre, le cas échéant, son "père" à sa place . L'affaire se joue sur la disposition et le contrôle de leurs biens respectifs (les oiseaux), son dénouement laisse entendre qu'un "fils" pourrait dire à son "père": "toi, c'est toi, mais moi c'est moi, ce qui est à toi est à toi, mais ce qui est à moi n'est qu'à moi, sous peine de mort" (1).

Mais une autre catégorie sociale que celle des hommes juniors se trouve lésée dans le détournement imaginaire qui porte les femmes à l'origine du surproduit . Une hiérarchie émerge entre les femmes elles-mêmes: la femme seniore, dont le travail propre entre pour une part négligeable ou nulle dans la sustentation des enfants, détourne et polarise sur elle, en effet, l'essentiel du crédit de les avoir nourris, par dessus la

(1) On n'"héríte", ou pour mieux dire, un vivant ne substitue un mort qu'à l'intérieur de son adelphie, il jouit alors des biens, paillote, terres et mobiliers du défunt, comme il assume son "nom" et épouse sa veuve ; l'"héritier" ne prend pas possession des biens du défunt, il endosse, jusqu'à un certain point, son identité - un vivant pour un mort . Aucune richesse ne passe, en principe, d'une adelphie à l'autre : les biens du "père" et ceux du "fils", comme leurs "noms" et les ancêtres qu'ils se donnent, sont à jamais distincts . Ce conte illustre les limites imparties à l'autorité "paternelle", mais aussi bien celles qui séparent les deux individus quant à la disposition des biens, frontière critique, résultant de leur appartenance adelphique distincte .

Mais un conte ne peut sans doute faire l'objet d'une interprétation univoque . Celui-ci, comme le précédent, a été recueilli (auprès de Abiba Ramos, à Naherenque, Monapo, sept. 83) et traduit du *makhuwa* par José Ramos .

tête et les greniers des femmes juniores (voir figure 6) . Si la forme spécifique de socialisation du surproduit permet d'occulter la part prise par le travail des hommes affins dans l'avance des subsistance aux enfants du groupe domestique, elle paraît autoriser un autre déni, comparable dans son principe (imaginaire), opéré à l'intérieur même du groupe adelphique, au bénéfice toujours de la génération seniore, aux dépends cette fois des femmes de la génération juniore .

Le refus de donner crédit aux hommes de la fonction nourricière s'articulait au contrôle féminin des greniers, celui qui frappe les femmes juniores est à cet égard moins radical, et ne ressortit certes pas au même processus . On pourrait le rapporter :

- à l'inégale fréquence, structurelle, des repas servis par les deux générations de femmes . Les enfants prennent sans doute de nombreux repas chez leurs "mères" juniores, ils se restaurent même plus, au total, chez leurs *ashi-maama* prises ensembles que chez leur aïeule-*epiipi* . Mais ils sont nourris deux fois plus chez l'*epiipi* que chez chacune des *ashi-maama* prises séparément (voir le cas du groupe domestique de Sirim, figure 4) .
- à la disponibilité constante aux besoins des enfants, qui est garantie à la cour de leur seule *epiipi* .

Les enfants sont réputés experts à jouer de la multiplicité des *etoko* de leur groupe, et savent y solliciter à l'occasion l'hospitalité d'une autre femme lorsque, fâchés, ils s'efforcent de boudier leur "mère" . Ils iront plus volontiers chez l'*epiipi* : là se trouve pour eux l'assurance quotidienne d'être accueillis et nourris quoiqu'il advienne chez les *ashi-maama*. Ils y vont tous ensembles aux périodes de travaux agricoles intenses, lorsque les *ashi-maama* sont aux champs, et ne trouvent parfois plus de temps à consacrer aux tâches culinaires . Cette disponibilité, jamais démentie, s'actualise en dehors même du cycle normal de commensalité, elle constitue une sécurité permanente pour la sustentation des enfants et contraste avec l'incertitude qui prévaut souvent à la cour des *ashi-maama* . Celles-ci restent soumises aux aléas et au rythme d'une activité quotidienne autrement plus intense et diversifiée que celle de l'*epiipi* . Chez l'aïeule se

trouve enfin le grand magasin des réserves du groupe, dont dépendent les *asbi-maama* quand leur grenier, annuellement, inéluctablement, s'épuise .

Les deux catégories de personnes qui sont matériellement, par leur travail, à l'origine du surproduit, les hommes et dans une moindre mesure les femmes juniores, se trouvent exclues ou écartées, sous des modalités différentes, de l'image socialement perçue de la fonction *nourricière* et des prérogatives qui lui sont associées . Cette société comme les autres, ne voit pas, méconnaît les producteurs derrière le produit . Seule l'*epilpi* de la génération seniore, dont le travail est négligeable de ce point de vue, demeure socialement perçue comme en assumant le privilège quasi exclusif . Le transfert du surproduit peut ne résulter que du travail de la génération juniore qui précède immédiatement les enfants, il est perçu et reconnu pour s'établir d'abord entre *générations alternes*, d'une femme à ses petits-enfants du groupe domestique .

Un tel déni portant sur le travail des hommes juniores est apparu plus haut leur ôter toute vétille de s'en prévaloir pour revendiquer des droits sur la progéniture de leurs épouses . Il s'établit de façon analogue, par delà les femmes juniores, un lien d'autorité particulier entre une aïeule *epilpi* et ses petits-enfants, avec les petites-filles surtout, appelées à renouveler plus tard le groupe domestique . La position respective des hommes et des femmes n'est cependant pas équivalente : s'il est définitivement exclu pour les "pères" d'acquiescer une autorité substantielle sur la progéniture du groupe domestique, les "mères" n'en sont écartées que par leur appartenance *provisoire* à la sororité de la génération juniore dans l'adelphie . Les hommes juniores vieilliront avec leur sexe, les femmes juniores changeront de génération, et seront bientôt seniores . L'autorité sur les enfants s'incarne en génération alterne, dans la personne de la femme seniore, maîtresse de la redistribution du surproduit, et se renouvelle au passage des générations . Elle coïncide, terme à terme, avec les deux catégories sociales polarisées par la redistribution du surproduit, les enfants ressortissent au contrôle et à l'autorité de ceux qui en détiennent les clés .

D

*

*

*

J'ai insisté ici sur ce détournement spéculaire, ce déplacement de l'image socialement identifiable de la personnalité créditée de la fonction nourricière, car ce processus, qui se déploie dans l'*imaginaire*, aura dans la seconde partie de cette étude une certaine importance . Cet "imaginaire" engage bien entendu la totalité des sujets sociaux qui actualisent le système de ces rapports, bien au-delà des enfants : le problème n'est pas de savoir si les enfants "voient mal" à qui ils sont redevables d'être ou d'avoir été nourris, mais de savoir *qui peut se prévaloir de les nourrir et surtout, de les avoir nourris et élevés jadis* . La perception sociale de l'origine du transfert, et non le transfert réel, légitime la personne qui s'en trouve créditée à revendiquer une influence spécifique sur le destin des enfants, face à l'entourage, et face aux enfants eux-mêmes . Témoin la colère de cette vieille femme dont la petite-fille, ayant été élevée à ses côtés, avait cru pouvoir associer son *etoko*, lors de son mariage, à celui d'une *maama* plutôt qu'à celui de son *epiipi* qui l'avait nourrie sous son toit . Celle-ci vint trouver la *maama*, furieuse : "quoi ? c'est moi qui ai démarré (sic) [arrancado] cette petite, et aujourd'hui qu'elle est mariée elle vient chez toi ?" . La petite drainait chez sa "mère", il est vrai, outre son travail, celui de son conjoint, nouvel *anapwaro* .

Ces relations sociales imaginaires se situent en deçà de la symbolisation . J'y reviendrai longuement dans la seconde partie, puisqu'il apparaîtra que ce sont précisément ces rapports spéculaires qui font l'objet de la symbolisation, telle que je crois en avoir saisi le sens à l'analyse du système terminologique de parenté - il ne s'agira plus alors de *perceptions*, mais de *conceptions* sociales, étayant un registre de l'organisation sociale que je n'aborde pas dans cette première partie : l'*institution* lignagère . Notons à cet égard que le conflit évoqué ci-dessus,

entre une femme et sa "fille" sur le destin d'une petite-fille, est assez fréquent de nos jours, il témoigne de la faiblesse actuelle de l'institution lignagère : la "reine" n'était pas si "nue" jadis, qu'elle se fût abaissée à faire état des attendus sociaux de son autorité pour l'exercer . Cette autorité est elle-même instituée, et la conception généalogique des rapports sociaux qui la supporte suffisaient alors à en garantir l'accomplissement(1).

(1) Le processus évoqué ci-dessus (opposition de la perception sociale d'un transfert et du transfert réel) se déploie dans l'imaginaire, mais il n'appartient pas tout entier à ce registre . Il demeure déterminé par la forme particulière de la production et de la circulation du produit . On pourrait du reste considérer que dans le cas présent, la perception qui crédite socialement le redistributeur aux dépens du producteur, s'arrête à la *circulation* du produit, qui occulte les domaines de sa production . Le mécanisme est analogue au fameux *fétichisme* de la marchandise décrit par Marx . Dans un cas comme dans l'autre, les formes de la circulation du produit dévoient la perception collective de la richesse et de sa genèse . Dans un cas comme dans l'autre, la perception s'oppose au transfert réel, même si les modalités du détournement spéculaire renvoient à celles du transfert lui-même . Mais la perception s'oppose aussi bien au symbolique : le fétichisme de la marchandise, comme la perception sociale de la fonction nourricière, ne relèvent pas comme tels d'une *conception* du transfert, de l'idéologie . Ils sont le complexe imaginaire et nécessaire qui constitue la motivation objective de la symbolisation, le foyer vivant, mais encore impensé comme tel, de l'idéologie . Cet imaginaire est structurellement informé par le procès de production et de circulation effectif, c'est du reste ce qui confère à l'idéologie, comme conception des rapports sociaux, sa nécessité et sa part de vérité.

II - LA MAISON

1) le renouvellement du groupe domestique, et la génération des anciens

La jeune femme se marie très tôt . Son époux s'installe chez elle et sa *maama* dès qu'elle a douze ou treize ans, à sa puberté . Si tout se passe normalement, elle donnera naissance à son premier enfant vers quatorze ou quinze ans . A ce rythme, le passage des générations s'effectue assez rapidement : on est fréquemment "grand-mère" à trente cinq ans, âge approximatif auquel on est introduit, par conséquent, dans la génération seniore . Une femme vivant au-delà de la cinquantaine, a ainsi toutes les chances de connaître ses arrières-petits-enfants . Une telle "mère" de cinquante ou cinquante cinq ans, *maama* des *ashi-maama* des *ashi-maama* juniores, a vu peu à peu ses filles, mariées depuis une quinzaine d'années, portées elles-mêmes à la position d'*amaati* . Celles-ci concentrent sur les terres de leurs *etoko* le travail d'une nouvelle génération d'*ashi-thepa*, et en redistribuent le produit à leurs petits-enfants - les arrières-petits-

enfants de la vieille femme . L'époux de la fille aînée de celle-ci, son "gendre" *mu-tšepa*, a maintenant quarante ans et plus, il ne se présente plus guère sur les terres de sa vieille *amaati*, il supervise plutôt sur les terres de son propre *etoko*, le travail des jeunes *anapwara* qui y sont à présent associés . Les petits-fils qui aidaient leur aïeule durant leur adolescence ont été mariés l'un après l'autre, et s'affairaient quotidiennement à la cour de leur épouse ; certaines des petites-filles ont déjà leurs greniers, et consacrent l'essentiel de leur activité au bon fonctionnement de leur propre *etoko* . N'y a-t-il plus personne à la cour de la vieille femme ?

La vieille "mère" a pu avoir plusieurs filles, mais celles-ci n'autorisent plus la perpétuation autour de son ménage des relations prestataires-redistributives décrites plus haut : elles ont elles-mêmes entre trente et trente cinq ans, leurs filles sont mariées, elles ont leurs propres *anapwara*, et même quelques petits-enfants en bas âge . Les cadettes mariées se joignent à leur soeur aînée, et recomposent autour de son *etoko* un nouveau groupe domestique, renouvelé par le passage des générations . Elles occupent auprès de leur aînée - mais derrière elle - la position dominante traditionnellement dévolue à la génération seniore, à laquelle elles appartiennent désormais, conformément aux principes organisationnels du groupe domestique .

La vieille femme n'est plus au pôle des prestations de ses "gendres" . Ses filles gardent depuis plusieurs années le produit de leurs récoltes dans leurs propres greniers, les petits-fils sont mariés ailleurs, et les petites-filles s'appliquent à leur apprentissage ... le temps passe, et la même femme qui semblait plus haut si puissante, apparaît maintenant singulièrement dépourvue . C'est qu'il n'y a pas trois, mais quatre générations en présence, démographiquement induites par la précocité de la fécondité des femmes (= 15 ans) : le renouvellement dans le temps du groupe domestique en expulse l'ancienne génération seniore, le groupe se structure autour de l'ex-génération juniore promue seniore . Les générations passent, mais le groupe domestique se reproduit, égal et uniforme à tous égards, y compris quant à sa structure

égards, y compris quant à sa structure générationnelle . C'est le mariage des petites filles qui provoque et sanctionne à la fois cet ultime passage de génération pour les vieilles femmes, qui introduit celles-ci dans la génération des anciens (figure 3) . Elles ont entre cinquante et soixante ans, elles sont exclues des réseaux sociaux et économiques constituant et intégrant les groupes domestiques qu'elles polarisaient jadis, au bénéfice maintenant de la génération seniore. Ce passage de génération correspond en outre à la période de leur vie où ces femmes et leurs époux, plus âgés encore, voient décliner leurs propres capacités physiques - comment est assurée leur sustentation ?

Le surproduit est la part du produit du travail des actifs destinés à la sustentation des inactifs, enfants, malades, impotents, vieillards ... mais je n'ai eu finalement à considérer dans le groupe domestique, tel qu'il s'est dégagé jusqu'à présent de l'analyse, que cette fraction particulière du surproduit destinée à la sustentation des enfants. Du reste, le groupe domestique s'est précisément donné à connaître comme la cellule du système social où s'effectue le transfert du surproduit vers les enfants . J'ai insisté alors sur l'importance des enjeux sociaux qui se faisaient jour à l'occasion de sa *socialisation*, sur le caractère déterminant qui paraissait devoir être dévolu aux modalités sociales particulières de ce que C. Meillassoux (1975) appelle l'*avance* des subsistances faite aux enfants, préproductifs . Qu'en est-il maintenant de la "*restitution*" de subsistances faite aux vieillards ? du transfert de la seconde fraction du surproduit destinée à la sustentation des vieux inactifs, si tant est que leur génération soit structurellement expulsée des effectifs du groupe domestique ? Qu'advient-il par exemple de la vieille Sirim, dont la petite-fille, Menina, venait d'être mariée au moment de l'enquête (figure 4) ?

Menina avait treize ou quatorze ans en décembre 83, son jeune époux était sensiblement du même âge . Mais le destin de Menina n'était pas au départ d'épouser un garçon de sa génération . Le vieux Pexa, son "grand-père", l'époux de Sirim (mentionné "défunt" sur la figure 4) vivait encore en

82 . Il s'était révélé toute sa vie un excellent époux : il avait donné une progéniture à Sirim, et son assiduité au travail ne s'était jamais démentie . De plus - et j'anticipe ici sur les prochains chapitres - il avait accumulé un nombre considérable d'anacardiers (arbres à noix de cajou) et était lui-même parvenu à acheter une machine à coudre, sur laquelle il confectionnait ou entretenait les vêtements des femmes de son groupe, ou grâce à quoi il leur achetait de nombreux pagnes, avec l'argent résultant de la vente de ses services de tailleur à l'extérieur du groupe domestique ... En somme, Pexa avait si bien mérité de son groupe que Sirim avait conçu le projet, coutumier en l'occurrence, de lui offrir Menina en second mariage .

Il est vrai que les hommes n'ont guère d'autorité sur la destinée sociale des enfants de leurs épouses, mais ils sont en droit d'attendre de celles-ci qu'elles les *séduisent* . Les tatouages effectués sur la face interne des cuisses des femmes, la fine ceinture de perles portée à la taille, soigneusement cachée sous le pagne, l'allongement progressif des petites lèvres auquel s'adonne dans l'intimité les jeunes filles, sont autant de pratiques à caractère érotique, attestant de l'obligation faite aux femmes de pourvoir dans le mariage au *plaisir* des hommes . Le plaisir des hommes est inscrit au registre des obligations matrimoniales des femmes, la "fonction" érotique s'en trouve peut-être d'autant plus lourdement codifiée . Toujours est-il qu'un homme d'un certain âge, ayant assumé toute sa vie les devoirs impartis à son sexe dans le mariage, n'est pas supposé abdiquer son plaisir après la ménopause de son épouse . Si la femme ne se considère plus suffisamment désirable, ou si elle le conclut du comportement de son conjoint, et si celui-ci peut de son côté se prévaloir d'états de services conséquents (fécondité, production, accès au marché), il appartient alors normalement à la femme de proposer en mariage à son époux méritant l'ainée de ses cadettes à la génération alterne (l'ainée des petites-filles), afin que celle-ci se substitue à elle comme partenaire sexuelle . Cette petite-fille a reçu le nom de son *epilipi* à sa naissance : ainsi le second mariage du vieux Pexa eût été conclu avec une jeune Sirim, aînée de Menina dans sa génération, si l'enfant n'était morte en bas âge .

Lors de la puberté de Menina, la décision fut arrêtée de la marier à Pexa. Mais en août 83 le vieux Pexa est décédé. Amida, la *maama* de Menina, était alors en voyage à Maputo, comme déléguée du district à une conférence nationale de l'OMM (Organização da Mulher Moçambicana). On résolut à son retour de marier Menina avec un jeune garçon, le nouveau ménage devant être associé non pas à la cour d'Amida, mais à celle de *Sirim*. Ce qui fut fait : le jeune *anapwawo* s'est rapporté alors à *Sirim*, *epilipi* de son épouse, comme s'il s'était agi de la *maama* de Menina, comme à son *amaati*. C'est sur ses terres qu'il travaille actuellement (1983), et auprès de sa cour qu'il construira peut-être un jour sa première pallole (1). Amida a déjà marié sa fille, mais elle n'est pas encore en position de "belle-mère" : c'est *Sirim* qui se trouve d'abord en condition de bénéficier du travail du nouvel *anapwawo*. Les arrières de celle-ci sont ainsi assurées pour le jour prochain où Amida mariera Rosalina, la cadette de Menina, s'en attachant le ménage, l'époux et son travail, se portant enfin au pôle des redistributions d'un groupe domestique renouvelé, restructuré autour d'elle, femme seniore, *amaati*. *Sirim* peut être tranquille, Menina, et probablement dans quelques années Dininda, l'assisteront avec leurs époux auprès de Penelia, sa cadette, jusqu'au jour de sa belle mort (figure 4).

(1) "Peut-être", car en réalité les unions résultant des pratiques actuelles de mariages d'enfants ou d'adolescents sont extrêmement instables. Elles persistent rarement au-delà de deux ou trois ans durant lesquelles les jeunes gens travaillent aux côtés de l'*etoko* senior. Ils n'ont ni grenier ni terre propre, et on ne se préoccupe guère de la fécondité du couple... De telles unions auraient été inconcevables il y a une cinquantaine d'années, aux dires des anciens. Elles sont issues et contemporaines des transformations historiques de la période coloniale (à partir des années soixante, Getiray 1987 b). Mais la dévolution de l'*etoko* de l'*epilipi*, en mariage à son aïeul d'une part, comme l'association à l'*etoko* de l'*epilipi*, du ménage résultant du mariage de la jeune fille à un junior d'autre part, ces deux formules étaient ordinairement pratiquées dans les années trente.

2) la retraite des anciens, et l'adoption de l'ainée des petites-filles

L'exemple du groupe de Sirim manifeste à nouveau le rôle imparté au travail de la génération juniore dans la sustentation des membres de la société . Déjà situés à l'origine de l'avance des subsistances faite aux enfants, les juniors semblent être à la source des transferts du surproduit destiné à la sustentation des *anciens*. Du moins une partie des juniores : les aînées dans leur sororie et leurs conjoints, dont les *etoko* sont associés à l'issu du mariage à celui de l'*epiipi* de la jeune épouse plutôt qu'à celui de sa *maama*, et dont le travail garantit, avec celui des nouveaux "petits-gendres", l'entretien des vieillards fatigués . Mais si l'histoire de Sirim illustre ce processus, il n'en dévoile les mécanismes que de façon imparfaite : Menina avait été élevée auprès d'Amida, sa *maama*, c'est auprès d'elle que la jeune épouse aurait dû en principe installer son ménage . Par l'effet de sa bonne mentalité filiale, dit-on, Amida a bien voulu concéder à sa "mère" Sirim, le bénéfice de s'associer le jeune *etoko* - i.e. d'associer le travail des jeunes gens à ses terres et à sa cour, et le fruit de leurs travaux à ses greniers .

Les conséquences funestes pour la génération des anciens, de leur expulsion du groupe domestique lors de son renouvellement au passage des générations, sont en réalité *structurellement prévenues*, une quinzaine d'années auparavant, par *l'adoption dans l'etoko de l'epiipi, alors seniore, de la première petite-fille à naître de l'union contractée pour sa fille* . Sirim aurait dû, conformément à la pratique commune, retirer Menina de l'*etoko* d'Amida à son sevrage, pour l'adopter dans le sien, à sa cour, et l'élever sous son toit . Amida était encore jeune à l'époque, elle n'aurait pas pu retenir sa fille, quelles qu'aient été ses dispositions envers sa "mère" . Mais peut-être était-ce plutôt le sort réservé à la petite Sirim, l'ainée des cadettes en génération alterne de la vieille Sirim, si elle n'était prématurément décédée ? Son seul nom préfigurait un tel destin .

Ainsi, l'ainée féminine des enfants ne vit généralement pas auprès de sa *maama*, elle demeure à la cour de son *epiipi*, y est élevée, nourrie, elle y aide peu à peu aux menues tâches ménagères comme si elle vivait auprès de sa propre *maama*. Sans doute visite-t-elle régulièrement sa *maama* - on n'oublie pas sa mère, génitrice - elle y prend fréquemment ses repas, au même titre que les autres enfants du groupe domestique. Aînée des enfants, elle parvient en âge d'être mariée avant même que ne s'amorce le passage des générations qui exclura l'*epiipi* des effectifs du groupe domestique. Dans la période où l'*epiipi* voit se réorganiser progressivement les transferts en travail et la redistribution du produit autour de l'ainée de ses filles, au moment par conséquent où elle voit sa cour et ses terres progressivement désertées par ses anciens *ashi-thepa* comme par ses petits-enfants mariés, l'*epiipi*, promue ancienne, a déjà marié depuis quelques années l'ainée de ses petites-filles, et en a associé le ménage à sa cour.

En adoptant l'ainée des petites-filles, prenant par là une option sur son futur *etoko*, l'*epiipi* s'est accaparé par avance les services des premiers *anapwaro* de la nouvelle génération, dont elle inaugure l'avènement dans son adelphie. Avant que le groupe domestique, dont l'*epiipi* polarisait jadis les réseaux sociaux et économiques, ne se renouvelle et ne soit reproduit, égal et uniforme quant à la structure générationnelle qui l'expulse de ses effectifs, la vieille femme a déjà reconstitué autour d'elle un nouveau groupe domestique. Elle est encore une fois portée au pôle des transferts en travail d'une nouvelle génération d'*anapwaro*, ses "petits-gendres", qui suppléent auprès d'elle la défaillance des "gendres", ses *ashi-thepa* promus seniors. Le jeune époux est alors soumis au même processus décrit plus haut, d'observation, d'autonomisation relative à la naissance du premier enfant, jusqu'à la construction de la première paillote et d'un grenier pour son ménage. Il s'engage dans une relation sociale de travail vis-à-vis de l'*epiipi* de son épouse analogue à une relation de *mu-thepa* à *amaati*. Les enfants à naître de ces jeunes couples seront largement nourris sur le grenier de la vieille femme, ce sont les arrières-petits-enfants de celle-ci.

Le nouveau groupe domestique que les vieux *etoko* sont en mesure de reconstituer ainsi autour d'eux s'organise sur les mêmes principes que celui qui a été décrit précédemment. Il présente toutefois une composition démographique particulière, sa structure générationnelle est différente : il associe des *anciens* à des *jeunes*, les membres adultes de ce groupe domestique appartiennent à deux *générations alternes*.

La femme seniore retire la première petite-fille à naître du mariage de sa "fille" et renouvelle sur l'enfant l'investissement qu'elle avait porté jadis sur sa "fille". Elle bénéficiera ainsi plus tard, devenue improdutive, de services provenant de l'*etoko* de cette petite-fille, équivalents à ceux dont elle jouit maintenant de la part de l'*etoko* de sa "fille". Pour ce faire, la femme seniore doit léser sa "fille" de la jouissance de sa progéniture - il est vrai qu'elle prend en charge sous son toit, juste après le sevrage, l'éducation de l'enfant.

On pourrait considérer également que ce processus vise à pallier la disparition progressive des "filles" statutairement soumises, à mesure qu'elles prennent de l'âge, en "ajoutant" derrière la cadette de la sororité des "filles" l'ainées de la sororité des petites-filles : celle-ci demeure socialement soumise en raison de son jeune âge. L'*epilpi* ferait ainsi de sa petite-fille une "fille" cadette supplémentaire (en génération sociale), en exploitant les capacités fécondes d'une de ses "filles", supplantant ses propres limites de ce point de vue (ménopause). Les deux interprétations ne sont pas contradictoires, elles correspondent toutes deux à une actualisation de la prépotence de la femme seniore sur le destin de la progéniture des jeunes *asht-maama juniors*.

La redistribution et l'adoption des aînées de la sororité des petites-filles par leur *epilpi*, se donne comme un *prélude obligé* à la réalisation future du surproduit au bénéfice des membres âgés des vieux *etoko*. C'est dans le cadre d'un tel groupe domestique, rassemblant des adultes appartenant à deux générations alternes, qu'est garanti structurellement, dans ce système social, l'entretien des vieillards devenus improdutifs.

3) la maison, la apwya et le mu-tthetthe

L'analyse a permis de mettre en évidence l'existence de deux types de regroupements domestiques, sous administration distincte des générations seniores ou anciennes, lesquelles supervisent - pour être schématique - les activités d'une génération laborieuse unique, les juniors. Des liens sociaux et économiques importants persistent entre ces deux formes de regroupement domestique, qui les agrègent au sein d'une communauté intégrée plus vaste : la *maison* .

L'ainée des anciennes peut avoir derrière elle une descendance féminine considérable, réelle ou classificatoire . Elle peut connaître et "conseiller" de son vivant des dizaines de dépendants, dont les femmes ont constitué, sur les deux générations qui lui succèdent, deux ou trois groupes domestiques . L'expérience ainsi acquise à mesure des responsabilités successives qu'elle dut assumer toute sa vie, dans la gestion des activités sociales et économiques d'un nombre chaque fois plus important de personnes, lui valent un grand "respect" . On a toujours tenté de me rendre raison ainsi du fait que, outre le travail des "petits-gendres" de son groupe domestique, la vieille femme pouvait compter sur l'aide, moralement compulsive, de l'ensemble des membres de sa descendance, fils, filles, petits-enfants utérins des deux sexes plus, inévitablement, les deux générations d'*anapwara* qui travaillent auprès des siens et viennent féconder ses dépendantes . En réalité, il résulte de ces prestations une accumulation vivrière, non résorbée cette fois par l'organisation de la commensalité, constituant un *fonds de réserve alimentaire* à la disposition, sous son contrôle, des ménages en difficulté des différents groupes domestiques placés sous sa dépendance .

J'ai déjà noté l'existence de réserves collectives emmagasinées à l'échelle de chaque groupe domestique, mais celles-ci résultaient alors de l'appropriation du fruit du travail - de la soumission sociale du travail - des juniors, c'était d'ailleurs là une des causes structurelles de leur

incapacité à effectuer la soudure chaque année, indépendamment des aléas climatiques . Les réserves accumulées à la cour de l'ainée des anciennes sont indépendantes du travail des juniors comme tel, mais explicitement destinées à faire face aux années difficiles, et engagent de ce point de vue l'ensemble des groupes domestiques dépendants de la vieille femme .

C'est à l'échelle de l'unité sociale et économique rassemblant les deux types de regroupements domestiques, de structures analogues mais de compositions démographiques distinctes (générations successives ou alternes), que se réalisent *socialement* les transferts du surproduit des actifs de la société, destinés à la sustentation de l'ensemble de ses improductifs, enfants et vieillards . Au niveau de cette même unité sont emmagasinées et administrées les réserves en prévention des mauvaises années agricoles, associant de ce point de vue l'ensemble de ses membres dans une dépendance commune du grand grenier de l'ainée des anciennes . Celle-ci est l'ainée de son groupe, comme de l'ensemble de la communauté rassemblant les différents groupes placés sous sa dépendance, son *etoko* est le plus important de la communauté, il est appelé "*etoko olupale*" (littéralement "grand *etoko*") . La vieille femme polarise par son âge la totalité des rapports constitutifs et intégrateurs de cette communauté plus vaste, elle s'en trouve portée à un *statut* spécifique, elle est appelée *apwya*. La communauté dont l'*apwya* est la *doyenne* nous apparaît maintenant comme la véritable cellule de la reproduction matérielle de la société, que j'ai appelée *maison* . Celle-ci est composée des trois générations de femmes adultes d'une *adelphie*, de leurs enfants des deux sexes, et de leurs affins, les époux des trois générations correspondantes .

De même que le groupe domestique n'a pas d'autonomie sociale, il n'a pas de cohérence territoriale précise . Ses membres se rassemblent en *groupes de voisinage*, les cours de chaque *etoko* du groupe domestique, établies autour de celle de son aînée, étant comparativement plus proches les unes des autres qu'elles ne le sont des autres groupes qui composent la *maison* . Les terres mises en culture par les membres des groupes domestiques, constituées et éventuellement augmentées à mesure du

renouvellement des groupes au fil des générations, définissent une aire discontinue . A l'échelle de la *maison*, correspond par contre une inscription territoriale propre, précise et continue : le *mu-tthetthe* (pl. *mi-tthetthe*) . Ses limites, connues et reconnues de tous, sont marquées sur le sol, on utilise les accidents naturels du terrain (rivières, ruisseaux, reliefs), ou des indices artificiels (arbres coupés) . Le *mu-tthetthe* est l'espace physique dans l'enceinte duquel vivent quotidiennement l'ensemble des membres de la maison ; il comprend l'habitat des *etoko* des différents groupes domestiques qui la composent, regroupé en autant de groupes de voisinages, les champs et les jachères qui en dépendent, et une superficie variable de brousses susceptibles d'être mises en cultures, à mesure de l'accroissement des besoins de la maison . La terre y est transmise *entre et par les femmes* ; à la mort de l'une d'entre elles, une dépendante dans l'adelphie se substitue à elle auprès du veuf, elle prend le statut, l'époux et les terres de la défunte dont elle "hérite" - c'est-à-dire dont elle *prend la place*, un vivant pour un mort. Les femmes demeurent ainsi toute leur vie dans l'enceinte du *mu-tthetthe* . Les hommes n'ont accès à la terre que par l'intermédiaire des femmes, en tant qu'*épouses*, dans le cadre du mariage . En ce sens, si le *mu-tthetthe* délimite bien physiquement l'espace où travaillent et vivent quotidiennement les membres de la *maison*, il est *socialement le territoire d'une adelphie, dont les femmes seules l'occupent en permanence* . Les hommes de la *maison* qui y passent le plus clair de leur temps sont des *affins*, membres d'autres adelphies, ils ont leurs propres *mi-tthetthe* à l'extérieur des limites de celui où ils vivent et travaillent : là où ils ont grandi, et où vivent encore leurs "soeurs", "mères" et "nièces" utérines, avec leurs "neveux" utérins enfants .

4) dépendances et soumissions sociales définissent un cycle productif

Je me propose de récapituler, en conclusion de ce chapitre, les quatre principaux rapports de *dépendance et de soumission sociales*, apparus successivement ou de façon articulés au fil de l'analyse, et dont l'actualisation quotidienne et le renouvellement dans le temps apparaît favoriser la formation d'un *cycle productif*, par lequel se sustente matériellement l'ensemble des individus de cette société, quel que soit leur âge ou leur sexe .

a - Une soumission des femmes de la sororie juniore aux seniores, ici donc *entre sorories successives dans l'adelphie* . Ces relations s'inaugurent au lendemain du mariage d'une "fille", avec le transfert du produit de celle-ci dans les greniers de sa "mère", et du travail de son conjoint sur les champs de cette dernière . Le produit est redistribué quotidiennement aux enfants des femmes juniores, à partir du grenier de l'ainée des seniores . La dépendance des juniores à l'égard de ce grenier (pour la soudure) s'ajoute aux formes particulières de la commensalité qui polarise la sustentation des enfants sur ce même grenier de l'ainée des seniores : celle-ci s'en autorise pour revendiquer l'autorité, affirmer sa tutelle sur le destin des jeunes improductifs, tout particulièrement les petites filles, cette fois entre sorories alternes . Les seniores aliènent provisoirement l'autorité des juniores sur leurs propres enfants . L'autorité est perçue socialement comme s'établissant ainsi entre sorories alternes, des seniores sur les enfants, du distributeur aux *consommateur* . Le groupe domestique composé de deux générations adultes successives se donne à cet égard comme l'unité sociale dans laquelle est effectuée l'"avance" des subsistances faite aux enfants . La soumission des juniores aux seniores s'actualise entre autres par le retrait des premières petites-filles à naître des juniores, et leur adoption dans l'*etoko* des seniores, prélude à l'établissement d'un second rapport de soumission :

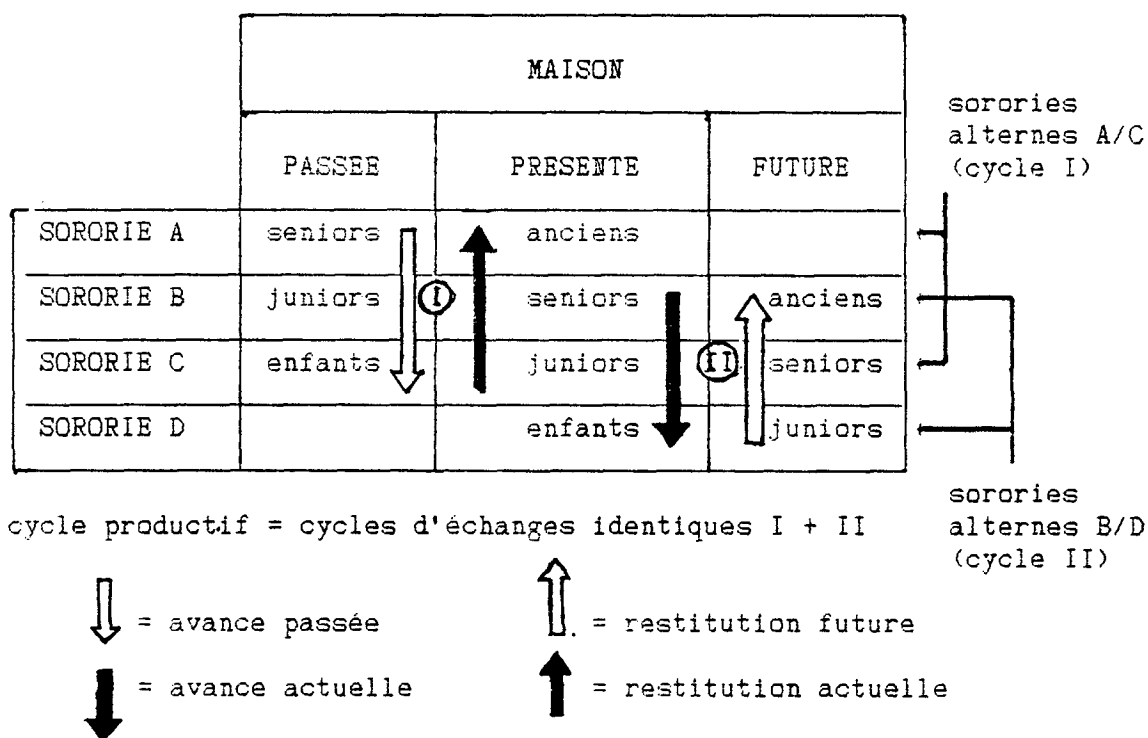
b - des femmes de la sororie juniore aux anciennes, entre sorories de générations alternes dans l'adelphie . Les aïeules situées au pôle des redistributions étant cette fois improductives, le groupe domestique ainsi composé de deux générations alternes se donne comme l'unité sociale dans laquelle s'effectue la "restitution" des subsistances aux anciens . Le transfert résulte d'une ponction opérée par devers elles par les redistributrices, sur le produit des *etoko* juniors actifs . Cette "restitution" est subordonnée aux modalités spécifiques de l'"avance", qui la prépare socialement et la précède dans le temps (1): seules les aînées des juniores, ayant été adoptées dès leur sevrage aux côtés de leur aïeule-*epiipi*, seront associées à son *etoko* pour constituer le nouveau groupe domestique . Les cadettes de leur côté, sont soumises dès leur mariage aux seniores, leurs *ashi-maama* .

A l'échelle de la *maison* qui rassemble les deux types de regroupements domestiques, se bouclent les cycles d'"avances et restitutions", échanges identiques de subsistances, différés dans le temps entre générations, caractérisant selon C. Meillassoux (1975) le cycle *productif* en économie domestique . On remarque que le cycle correspondrait ici à un *double échange identique* de subsistances, associant le destin des générations alternes, excluant les générations intermédiaires (figure 7) .

c - dépendance et soumission des enfants aux femmes de la maison . Les hommes, tenus à l'écart de la maîtrise de l'avance des subsistances et de la gestion du cycle productif, sont exclus de l'exercice de l'autorité sur les enfants, quelle que soit leur position générationnelle . Ces relations nouent aussi bien le *rapport d'appartenance adelphique des enfants* des deux sexes au groupe des femmes de la maison . L'*appartenance* est induite de ce point de vue de la perception sociale de la fonction nourricière . Rappelons que la fonction nourricière dans la maison est moins décisive par elle-même

(1) Le transfert matériel qui s'effectue des juniores aux anciennes dans le moment restitutif de l'échange, suppose le déni préalable du transfert qui s'effectue des juniores aux enfants dans l'avance des subsistances, pour l'établir socialement des seniores aux enfants .

Figure 7 - CYCLE PRODUCTIF ET GENERATIONS ALTERNES



(relation de nourricier à dépendant nourricier) qu'en tant que légitimation d'une revendication d'autorité des femmes sur leur descendance, face aux époux .

d - un rapport de dépendance global des *hommes* à l'égard des *femmes*, au sein de la *maison*, c'est-à-dire en tant qu'*époux* . Ecartés de l'administration des greniers et de la gestion du cycle productif, leur insertion dans celui-ci est entièrement médiatisé par les femmes . D'un côté, la part des hommes dans l'avance des subsistances est socialement occultée, parce que médiatisée par l'*amaati* qui la redistribue et s'interpose entre eux et les enfants . D'un autre côté, devenus vieux et improductifs, les hommes ne bénéficient des restitutions que par l'intermédiaire de leurs épouses et de leurs greniers, en fonction du statut social de celles-ci qui, de ce point de vue, informe le leur . Enfant, le jeune garçon est nourri par ses *ashi-maama* et surtout son *epiipi*, ce qui noue son appartenance

adelphique ; marié et producteur, il est nourri sur le grenier de son épouse et son travail assure la subsistance des enfants de celle-ci, *via* le grenier de l'*amaati* qui définit l'appartenance de ceux-ci à une adelphie distincte de la sienne ; vieillard, post-productif, il est encore nourri sur le grenier de sa femme, *il bénéficie indirectement des prestations dont celle-ci est socialement la véritable destinataire* . De même que les hommes ne sont pas identifiés comme les agents sociaux de l'avance des subsistances faite aux enfants, ils ne sont pas davantage considérés comme les destinataires sociaux de la restitution des subsistances aux vieillards . Ils n'en jouissent que par la médiation de la femme qui, là encore s'interpose, comme elle s'interposait jadis entre lui et les enfants, comme elle s'interpose toujours entre lui et la terre .

*

*

*

L'image du système social qui se dessine en conclusion de ce chapitre évoque une singulière dépendance des hommes à l'égard des femmes. On se représente des groupes de femmes, hiérarchisées entre elles par l'ainesse et les générations, ordonnant sous l'autorité des doyennes-*apwya* les cycles productifs par lesquels se sustentent l'ensemble des membres de la société . Autant d'appareils socio-économiques féminins établis et se renouvelant en permanence sur leurs territoires-*mitthetthe*, et entre lesquels circulent et se distribuent les hommes . Ceux-ci viennent au mariage y soumettre leur travail, sur un territoire qui leur est étranger, abandonnant sur leur propre *mu-tthetthe* les "mères" et soeurs" auprès de qui ils ont grandi .

Cette image, pour exacte qu'elle soit, est néanmoins incomplète . La dépendance des hommes à l'égard des femmes, qui est apparue chaque fois

plus profonde au fil de l'analyse, semble maintenant radicale, à la mesure de leur exclusion du contrôle du cycle productif et des rapports de production domestiques qui l'engendrent . *Pourtant la domination masculine est patente dans ce système social*, et demande, puisqu'elle ne s'envisage pas de la position des hommes dans les rapports sociaux de production, à être expliquée .

La démarche suivie jusqu'à présent, tendait à identifier les groupes sociaux fonctionnels, à restituer la logique de leur formation et à caractériser les relations de dépendance et les statuts qui s'y engendrent, par la description des rapports sociaux de production . Elle a permis de dégager plusieurs entités sociales importantes (groupes domestiques, maison, générations alternes, et dans une certaine mesure l'adelphie), et quelques statuts féminins (l'aïnesse dans la sororie, la doyenne dans l'adelphie et dans la maison, l'*apwya*) . Mais cette démarche s'avère insuffisante pour donner raison du pouvoir masculin .

Qui est le *humu*, chef d'adelphie ? quelle est l'ampleur et la nature de ses prérogatives, la genèse de son pouvoir ? Qu'en est-il des relations des hommes entre eux ? Que se passe-t-il au sein de l'adelphie entre un homme et ses "soeurs" et "nièces" ? où vont se marier ses "neveux" ? La maîtrise féminine des greniers et du cycle productif est claire, mais qui est le *maître des mariages* qui amorcent et sanctionnent chacun des moments décrits jusqu'à présent du cycle productif ? Quelles règles président au mariage, et quelles contraintes, quelles stratégies en orientent la négociation ?

CHAPITRE DEUXIEME

LES FEMMES DEPENDENT DES HOMMES

(rapports sociaux de reproduction)

I - L'AIRE MATRIMONIALE

Chacune des étapes du cycle productif décrites dans le premier chapitre a correspondu à un passage social de générations, sanctionné d'abord par un *mariage* . C'est au *mariage* qu'un jeune homme inaugure socialement sa carrière de producteur et de fécondeur, et une jeune fille celle de génitrice et de maîtresse de grenier, c'est au *mariage* de sa fille que la *maama* junior sera promue senior et polarisera les transferts de ses gendres . Elle aura adopté l'ainée de ses petites filles, mais ce n'est qu'au *mariage* de celle-ci enfin que, promue ancienne, elle bénéficiera des services de la nouvelle génération de gendres . Tous ces mariages, qui *amorcent* et accompagnent chacun des différents moments du cycle productif, et qui en garantissent la reproduction sociale dans le *temps*, au passage des générations, relèvent de la gestion et de l'autorité quasi exclusive des

hommes, du moins de leurs aînés et du chef d'adelphie en leur nom : le *humu*, toujours un homme, *maître du mariage* . A la doyenne féminine, la *apwya* maîtresse des greniers qui gère le cycle productif constitutif de la maison, s'oppose l'ainesse masculine et le *humu*-maître du mariage, qui administre comme tel la reproduction, sociale, de ce cycle productif dans le temps .

Ce "pouvoir" masculin est apparemment paradoxal, mais je ne tenterai pas encore d'en donner raison à cette étape de l'analyse . Je constaterai simplement que si la gestion propre du cycle productif échappe aux hommes, le mariage qui en conditionne l'accomplissement dans le temps ressortit par contre aux domaines exclusifs de l'autorité masculine . Cette prérogative est importante : l'intervention des hommes dans le cours du cycle productif leur permet en effet d'en exploiter certaines caractéristiques à leur avantage, et le processus semble déterminer les modalités de l'affinité, les *stratégies d'alliances matrimoniales*, que les hommes ordonnent dans ce système social . C'est du moins l'hypothèse que je me propose d'exposer maintenant .

1) les hommes et le cycle productif : la tendance à l'affinité bilatérale

Un homme junior perd le contrôle du fruit de son travail et par là, comme on l'a vu, l'autorité sur les enfants de son épouse qu'il contribue plus que tout autre à entretenir . Mais que se passerait-il si cet homme, que j'appellerai A, parvenait à marier une de ses dépendantes (la fille d'une de ses "soeurs", une "nièce" utérine), avec le fils de son épouse qu'il a nourri par son travail ? Les *ma-humu* respectifs de A et de son épouse peuvent fort bien négocier une telle union . Le "fils" de A, que j'appellerai B, se trouverait alors marié sur le territoire de son "père", auprès du groupe

domestique de la "sœur" de ce dernier, occupé à nourrir par son travail dans les conditions fâcheuses et aliénantes évoquées plus haut, un *fils de la "nièce" de son "père"*, c'est-à-dire un dépendant direct de ce dernier dans son adelphie, en générations alternes . De ce point de vue, l'investissement perdu à la première génération pour un homme A dans la sustentation d'un "fils" B de son épouse, serait finalement valorisé à la seconde génération, par le mariage de B avec une des dépendantes de A: le travail de ce "fils", étant à son tour investi dans la sustentation d'un des dépendants en générations alternes de A, que j'appellerai C . Le petit dépendant C grandit et est élevé dans les *etoko* et sous le contrôle des femmes de l'adelphie de A, lequel dispose cette fois, sur son "petit-neveu" C, d'une autorité sans partage . Cet investissement de A dans la sustentation de C, médiatisé par le mariage d'une "nièce" et d'un "fils", ne serait toutefois pleinement réalisé que dans la mesure où le "petit-neveu" C, né de cette union, retournerait plus tard le transfert dont il a indirectement bénéficié à celui qui lui en a fait l'avance, son "grand-oncle" A .

Cet homme A et son épouse, s'ils ont marié un fils et une fille, ont été introduits dans la génération seniore . La femme de son côté aura retiré à sa fille la jouissance de son premier enfant (si c'est une petite-fille), pour l'adopter et l'élever à sa cour . Cette petite-fille est de la même génération que le "petit-neveu" utérin C dont la sustentation résulte, médiatement, de l'investissement passé de son aïeul A . Je suppose maintenant que, le temps passant et la petite-fille adoptée accédant à la puberté, le vieil homme A auprès de qui elle vit parvienne à négocier le mariage de son "petit-neveu" avec elle (les jeunes gens sont de la même génération): le jeune homme, agent concret du transfert restitutif qui s'amorce alors au bénéfice de son "grand-oncle" promu ancien, s'avère avoir été aussi l'objet d'une avance effectuée jadis par le vieil homme, par le truchement du mariage de son "fils" .

De ce point de vue, les mariages successifs entre deux adelphies, sous contrôle masculin, d'une "nièce" dépendante avec un "fils" affiné à la première génération, puis à l'inverse d'un "petit-neveu" dépendant avec une petite-fille affiné à la seconde génération, permettrait de réaliser

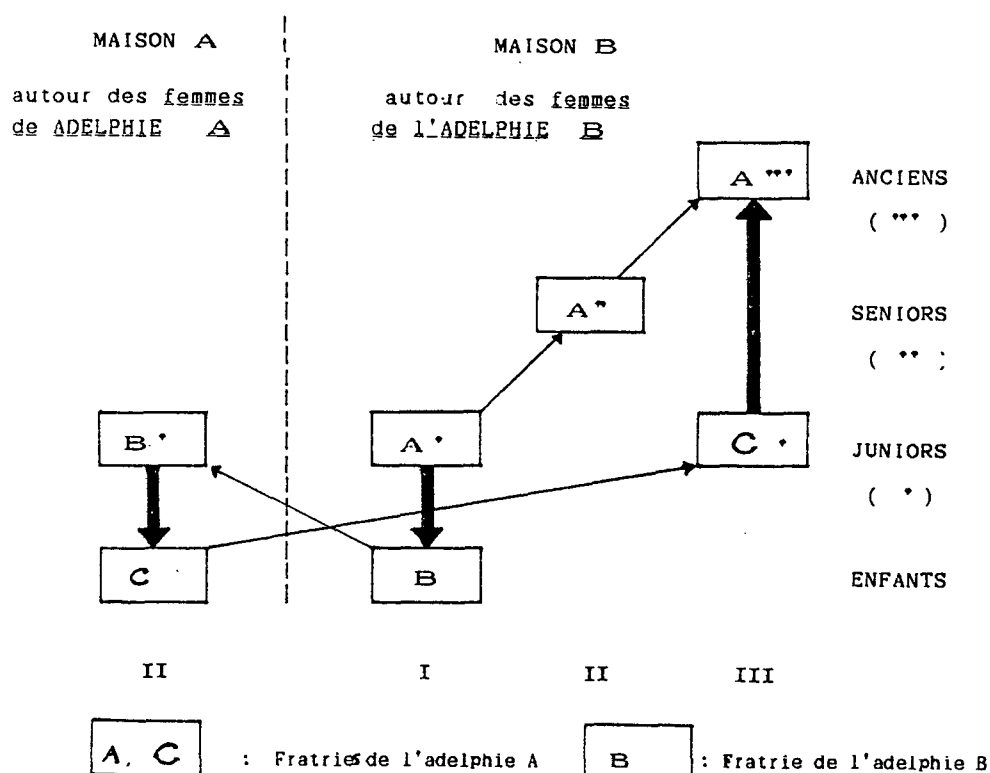
entre les hommes - *entre les fratries* - appartenant à deux générations alternes d'une même adelphie, un *échange identique différé* de subsistances, transferts productifs *de facto* qui s'établiraient en correspondance rigoureuse avec le cycle productif administré par les sorories féminines affines . Les deux maîtres du mariage masculins affins cherchant à établir chacun pour leur compte les mêmes rapports, lesquels devant en outre se tisser à l'identique pour les générations intermédiaires, le processus prendrait nécessairement l'aspect formel à chaque génération d'un "mariage des cousins croisés bilatéraux" . Il ne tiendrait son sens fonctionnel néanmoins que de l'alternance des mariages :

- a) d'une dépendante féminine avec un "fils" à la génération suivante, et
- b) d'un dépendant masculin avec une petite-fille à la génération alterne.

Ce schéma d'alliance matrimoniale institue seul un cycle d'"avances et restitutions" entre *fratries* de générations alternes dans l'adelphie . La maîtrise qu'ont les hommes de la reproduction (matrimoniale) du cycle productif leur permettrait, par la mise en oeuvre d'une telle stratégie de l'affinité, d'exploiter à leur avantage les caractéristiques de ce cycle : ils tisseraient entre eux des rapports de dépendance et de soumission intimement articulés à l'accomplissement progressif du processus productif dans le temps, tout en demeurant étrangers à son administration propre, directe . Ces relations s'établiraient entre générations alternes, symétriquement à ce qu'il advient chez les femmes, mais au terme d'une pratique sociale distincte, sinon indépendante . Des relations étroites d'autorité et de dépendance se tisseraient de la fratrie seniore à celle des enfants, et de la fratrie des anciens à celle des juniors, par delà les générations intermédiaires, analogues de celles existant entre les sorories affines (figure 8) .

Selon ce schéma d'alliance matrimoniale alternée, le mariage bilatéral permettrait aux hommes de se réapproprier le transfert de leur surproduit, aliéné lorsqu'ils étaient juniors, en orientant le transfert du surproduit de leur "fils" vers la sustentation d'un de leurs dépendants, alors qu'eux-mêmes sont devenus seniors . Mais un homme (suite p. 125)

Figure 8 - MARIAGE BILATERAL ET INSTITUTION DE L'ECHANGE IDENTIQUE
DIFFERE ENTRE FRATRIES DANS L'ADELPHIE .



commentaire : l'échange identique différé des subsistances est effectué en trois temps, I, II et III, entre les fratries A et C de l'adelphe A :

I - Une avance est effectuée de A (A junior = A') à B, fratrie des enfants de l'adelphe B, entre générations successives appartenant à deux adelphes distinctes . Ce transfert est socialement dénié à A .

II - Cette avance est redoublée et réappropriée au premier passage de génération par le mariage de B (promu junior = B') dans l'adelphe de A ; B nourrit par son travail les enfants C, dépendants en génération alterne de A (promu senior = A'') .

III - Elle est restituée au second passage de génération par le mariage de C (promu junior = C') avec la petite-fille de A (promu ancien = A'''), laquelle a été coutumièrement adoptée à son sevrage par son aïeule, épouse de A .

(suite de la p 123) trouverait simultanément dans ce processus un autre avantage social . Il saisit en effet son "fils" dans les réseaux de dépendance du groupe domestique de ses "soeurs", qui lui sont elles-mêmes, comme on le verra plus loin, soumises : le "fils" épousant la "nièce" de son "père", l'*amaati* qui lui fait face auprès de son épouse est la "soeur" soumise de son "père". Un homme capterait ainsi un peu de cette autorité sur le fils de son épouse, impossible et prohibée dans le cadre de son propre groupe domestique, en incorporant le jeune homme par le mariage dans le groupe domestique de ses "soeurs" sur lesquelles il a, cette fois, légitimement autorité . Cette conquête "paternelle" resterait néanmoins limitée, et là encore médiatisée par des femmes, ses "soeurs" .

En somme, du point de vue de l'homme à l'avantage duquel serait mis en oeuvre un tel schéma d'alliance matrimoniale, il apparaît que :

- à la première génération, le mariage de sa "nièce" avec son "fils" lui permet de se soumettre jusqu'à un certain point ce "fils" . Le "père" ne peut établir socialement avec celui-ci un tel rapport de soumission dans le cadre du groupe domestique où il est marié . Il le peut moins encore si le "fils" de son épouse va se marier ailleurs que chez ses "soeurs", "père" et "fils" se perdent alors de vue .

- à la seconde génération, le mariage de son "petit-neveu" avec la petite-fille de son épouse permet au même homme de *donner un contenu matériel* aux rapports de soumission auxquels il prétend assujettir son dépendant adelphique . De fait, les relations du "petit-neveu" à son "grand-oncle" sont beaucoup moins contraignantes lorsque les deux hommes sont mariés dans deux maisons distinctes, leurs relations sont alors épisodiques, indépendantes de leurs activités de travail et totalement dissociées du cycle productif .

Les hommes gagneraient ainsi aux mariages bilatéraux alternés qu'ils ont les moyens sociaux d'ordonner, sur deux tableaux :

- ils donneraient une expression sociale à la dépendance objectivement constituée, mais frappée de nullité sociale, de leur progéniture affine (des "fils" aux "pères"),

- ils étayeraient à l'inverse d'un contenu matériel nouveau, issu du mariage, des rapports sociaux de soumission autrement difficilement contrôlables - si même exploitables - au sein de leur adelphie (des "petit-neveux" aux "grand-oncles") .

En quelque façon, les mariages bilatéraux alternés permettent aux hommes de donner un contenu matériel à un rapport social qui en est dépourvu ("grand-oncle"/"petit-neveu"), et ils satisfont un rapport de dépendance en mal d'expression sociale ("père"/"fils") . Il sont l'instrument d'une double réappropriation, du transfert investi sur les "fils" par le mariage des "petits-neveux" et, pour une part du moins, de l'autorité sur les "fils" par le mariage des "nièces" .

Dans les deux cas, ces mariages induisent une valorisation de la ligne patrilinéaire . C'est déjà patent s'agissant de l'affirmation indirecte d'une tutelle du "père" sur le "fils" par le mariage de sa "nièce" utérine avec celui-ci (il devient l'*anapwara* de la "soeur" soumise de son "père") . Mais cela ne l'est pas moins concernant l'ancrage de la soumission masculine adelphique, dans le cycle productif administré par les femmes affines : le "petit-neveu" ainsi marié à la petite-fille affine est en effet également un "petit-fils" en ligne patrilinéaire, le "fils" d'un "fils" - lequel n'a pas d'autre traduction en *makhuwa* que "*n'juluaka*" : autrement dit "mon dépendant", "jeune membre de mon adelphie", quelle que soit son appartenance adelphique effective, éventuellement distincte .

On retrouvera plus loin la *tendance* à l'affinité bilatérale, avec l'analyse du système terminologique de la parenté et de l'affinité (seconde partie) . Cette tendance existe, j'ai tenté d'en donner raison ici d'un point de vue sociologique, plus exactement, j'ai formulé à son propos une série d'hypothèses, que je crois plausibles et cohérentes, quant à ses attendus dans l'ordre du travail, hypothèses auxquelles je me tiendrai dans la suite de cette étude . Si la tendance existante à l'affinité bilatérale a le sens que je lui donne eu égard aux relations sociales tissées dans l'ordre du travail (et il faudrait alors la décomposer selon le schème alterné exposé ci-dessus), elle se trouve en effet aussi bien conçue dans l'esprit de ceux qui l'actualisent, et instituée dans le système social .

L'analyse de la logique symbolique et institutionnelle de la parenté et de l'affinité en témoignera (identification des affins d'affins aux parents, et des affins de parents aux parents d'affins) .

Toutefois, pour être conçue et instituée dans le système social, la tendance à l'affinité bilatérale n'informe pas toutes les stratégies de l'affinité . Je pourrai maintenant, afin de cerner les modalités concrètes de la mise en oeuvre de cette tendance, présenter le relevé des relations d'affinité d'un des groupes adelphiques auprès de qui j'ai enquêté . L'existence d'un nouveau groupe social beaucoup plus vaste que la maison se manifestera alors : l'*aire matrimoniale* .

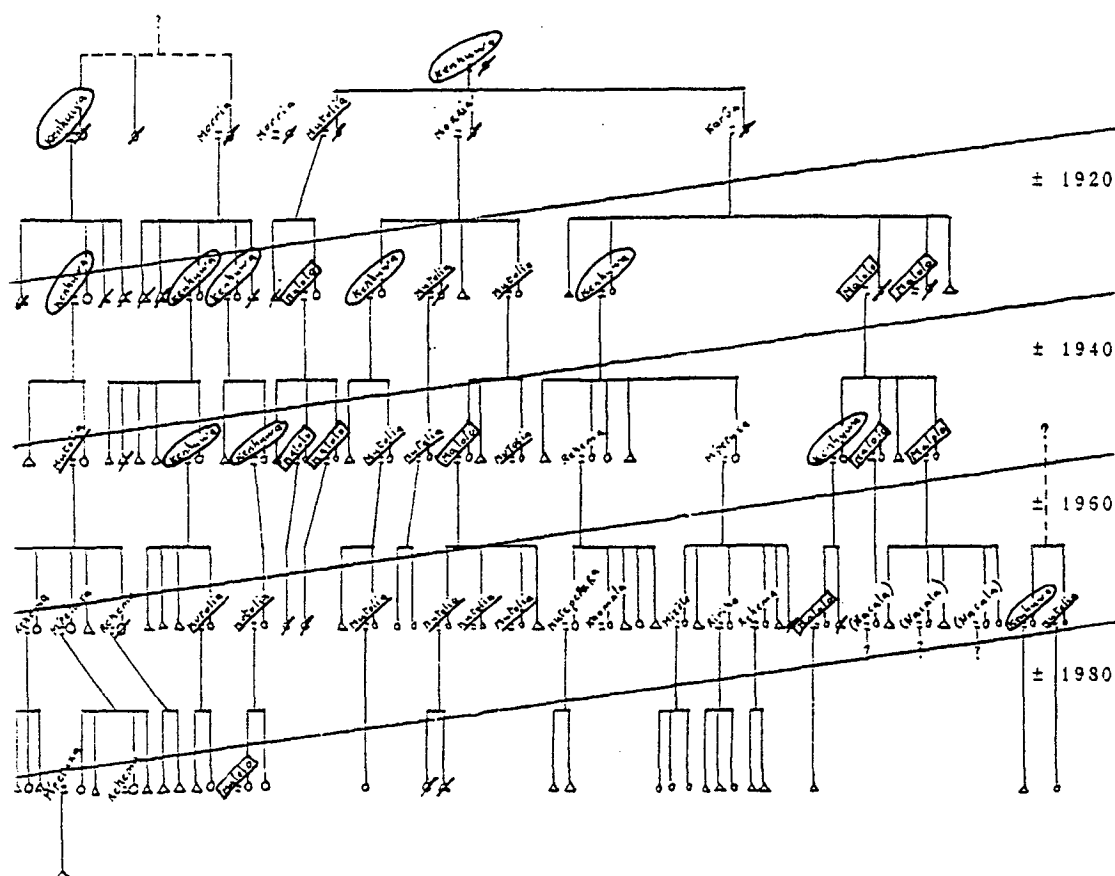
2) L'adelphie de Bilibiza et l'affinité (multi)bilatérale : une aire matrimoniale (Murera, 1983)

La figure 9 présente le relevé généalogique (Murera, sept. 83) d'une adelphie dont le chef, son *humu*, se nomme Bilibiza . J'ai noté, lors de l'enquête, le nom du *humu* de chacun des époux des femmes de l'adelphie, afin de reconstituer à l'intérieur de chaque génération, et d'une génération à l'autre, l'évolution des réseaux d'affinité sur cinq générations .

Le prédécesseur de Bilibiza portait traditionnellement le même nom, il vivait avec son groupe jusque dans les années 20 à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Murera . Il dépendait alors de la chefferie de Penhavate (voir figure 2) . Plus exactement, le *mpéwé* de Bilibiza (le chef de la chefferie où il vivait) était Mizélé, *humu* d'une segmentation du lignage noble dont le *humu olupale* (lit. "chef grand") était Penhavate, chef d'une formation politique plus vaste englobant la petite chefferie de Mizélé, chef d'une de ses segmentations cadettes . Au lendemain de la conquête portugaise dans la région (1910), Mizélé s'est séparé de Penhavate et a migré vers le nord, jusqu'à Murera, zone alors inhabitée où il gagna la

reconnaissance administrative des portugais comme "chef de canton" (*regulo*, chef d'un *regulado*) . Cette promotion coloniale lui était inaccessible en son lieu d'origine, son "oncle" Penhavate y ayant été nommé chef de canton par les portugais . Mizélé a émigré en compagnie de ses affins, et des affins de ses affins, et parmi ceux-ci les membres de l'adelphie de Bilibiza :

Figure 9 - L'ADELPHIE DE BILIBIZA (MURERA, 1983) :
L'AFFINITE MULTIBILATERALE



Trois affinités bilatérales, établies avec les groupes de : - Kenhuwa
- Malolo
- Mutolia

Avant la migration (génération 189./1920 sur la figure 9), Bilibiza entretenait des relations matrimoniales avec les adelphies de Kenhuwa et Morria . Le mariage avec Karôa d'une des membres de cette

génération relève de la dévolution statutaire d'une épouse au *mpêwê* et non de l'affinité ordinaire. Au moment de la séparation, Morria et ses gens choisirent de rester auprès de Penhavate et n'ont pas suivi Mizèle, ce qui explique la rupture d'alliance observable dans les années 20 : les mariages avec Morria ne sont pas reconduits à la génération suivante. Une fois établi à Murena, Bilibiza a ouvert des relations matrimoniales avec les adélphes de Mutoia et Malolo (génération \pm 1920/1940), qui lui étaient étrangères auparavant, bien que dépendantes également de la chefferie de Mizèle. Ce fut un succès puisque ces relations d'affinité furent reconduites à la génération suivante (\pm 1940/1960). Il engage à cette époque de nouvelles affinités avec Rehema, *mpêwê*, "neveu" du chef de canton voisin dont le *mu-ttêthê*, débordant les limites administratives de son canton, s'étend à l'intérieur de celui de Mizèle où il jouxte le territoire de Bilibiza. Enfin, vers le milieu des années 50, un petit groupe adélphique récemment segmenté, sous l'autorité du *hunu* M'petuxa, immigre dans le canton de Mizèle où il demande et obtient l'hospitalité sur le *mu-ttêthê* de Bilibiza avec qui il engage des relations matrimoniales. M'petuxa lui-même n'a toujours pas de territoire propre pour les femmes de sa petite adélphie. L'ensemble de ces relations seront à nouveau reconduites à la génération suivante - où l'on voit toutefois apparaître de nombreux mariages indépendants de l'affinité traditionnelle : Muteperera, Khomala, Mizèle, Ririba. En outre, trois de ses nièces se sont enfuies une nuit et parvinrent à gagner le port commercial de Nacala (à 60 kilomètres), où elles trouvèrent à se marier vers la fin des années 60. Bilibiza fut mis devant le fait accompli de leurs mariages, "les femmes n'écourent plus leur *hunu*" (le vœux notable paraissait d'autant plus affecté de cette histoire que l'une de ces nièces fut arrêtée lors de la dite "opération production" menée par le Frelimo en 84, et déportée dans le Nyassa "comme une voleuse", son époux et elle-même n'ayant pu faire état d'une activité professionnelle administrativement répertoriée).

Kenhuwa entretient de son côté des relations matrimoniales suivies, reconduites depuis de nombreuses générations avec les adélphes de Muteperera et M'joca (segmentations du groupe de Mizèle). Ceux-ci épousent

les femmes de M'puato, Mukolé, Nevanela ; M'puato celles de Mizèlé, N'joca, Ririha etc. Une *aire matrimoniale* se clot ainsi sur onze adelphies, sous l'autorité des *ma-humu* sus-cités . Ces onze adelphies entretiennent entre elles des relations matrimoniales *multibilatérales*, elles sont les familles "historiques" de l'aire matrimoniale qu'elles définissent . D'autres groupes adelphiques d'effectifs plus restreints y vivent (Mpetuxa, Muhelieha, segmentations récentes ayant migré d'une autre aire matrimoniale), établies depuis peu dans la zone, sur le *mu-tthetthe* d'une des adelphies "historiques", et ne disposent pas de territoire propre . Il faudrait ajouter enfin les petits groupes issus de captives, raptées ou achetées au début du siècle ou à la fin du XIX^e, et dont la descendance ne dispose pas de territoire propre . Ces groupes demeurent soumis à l'autorité de l'adelphie qui a jadis rapté leur ancêtre, certains voient jusqu'à nos jours toutes leurs femmes mariées avec les descendants du groupe raptant (1) .

Cette multibilatéralité attestée pour le groupe de Bilibiza comme pour la majorité des groupes de son aire matrimoniale (exceptés certains groupes issus de captives, strictement bilatéraux, *epotha*) est exceptionnelle de nos jours . Elle caractérise et préserve jusqu'à la période contemporaine dans cette zone particulière, une situation sociale généralement prévalente ailleurs jusqu'aux années 50-60 : à cette date, les jeunes gens ont acquis, dans la situation coloniale, les moyens sociaux de se marier ailleurs que dans la maison de leurs "oncles" et aînés, rompant et destructurant les anciennes relations d'affinité (Geffray 1987 b) . L'adelphie de Bilibiza serait regardée actuellement, dans le canton de Khomala par exemple, comme un groupe "très fort", demeuré socialement uni, à la mesure de la solidité de ses alliances .

L'excentricité de la zone relativement aux marchés, aux voies de communication et aux bourgades administratives coloniales, la moindre

(1) Leur condition sociale sera discutée dans le troisième chapitre, avec la présentation de l'étude de cas d'Afonso M., *epotha* sur le *mu-tthetthe* de Rehema . Un petit groupe d'*epotha* vit également sur le territoire de N'joca, sans *humu*, sous la tutelle de son aîné N'tia) .

insertion relative à l'économie coloniale qui en a découlé, ont pu contribuer à la lenteur de la destruction de l'affinité traditionnelle qui s'y révèle. Mais il faut tenir compte surtout du statut particulier de cette autre matrimoniale, coïncidant institutionnellement avec une chefferie traditionnelle et un canton administratif (c'est le plus petit canton du district en population et en superficie). Cette congruence exceptionnelle promeut l'autre matrimoniale en un groupe social clos et cohérent à tous les niveaux de sa reproduction, matérielle, sociale, politique, institutionnelle et même administrative : l'ensemble des transferts socio-économiques évoqués plus haut s'effectuent et se bouclent au sein de sa population, laquelle, en dépit de ses effectifs réduits, se trouve légitimement dotée ici de toutes les institutions politiques de la chefferie traditionnelle (conseil des *ma-humu* et *mpéwé*). Elle occupe enfin un territoire dont les limites sont redoublées par le découpage administratif. Son chef, *mpéwé*, ayant autorité simultanément sur la chefferie et l'autre matrimoniale, se trouve encore investi des pouvoirs que lui confère la reconnaissance coloniale.

Cette double coïncidence, de l'autre matrimoniale avec la chefferie d'une part, et de celle-ci avec le canton administratif d'autre part, ne s'observe pas ailleurs dans le district : si la légitimité du pouvoir traditionnel s'est vue souvent surinvestie de pouvoirs administratifs coloniaux, les cantons englobent toujours plusieurs autres matrimoniales, à la différence de ce qui s'est passé à Murera (1).

(1) Le canton (regulado) portait au temps colonial le nom de son chef (regulo) Mizèle, il fut rebaptisé après l'indépendance du nom d'une de ses collines, Murera.

Ainsi, la tendance aux mariages bilatéraux entre deux adelphes, telle qu'elle a été interprétée plus haut au plan socio-économique, ou telle qu'on la verra s'affirmer plus loin dans l'ordre symbolique et institutionnel du système de la parenté, cette tendance est rarement actualisée comme telle, sous cette forme, dans la pratique matrimoniale. Si les mariages bilatéraux m'ont toujours été présentés comme la forme idéale de l'affinité, et comme un gage de réussite sociale, l'affirmation de ces principes n'a jamais été corrélatrice, dans l'esprit de mes interlocuteurs, d'une bilatéralité strictement établie au niveau de deux adelphes. La tendance conduit certes les maîtres du mariage à les ordonner sur un mode bilatéral, mais la sagesse, dit-on, commande aussi d'aménager et d'entretenir ces relations bilatérales simultanément avec plusieurs adelphes voisins : on préserverait ainsi l'autonomie sociale - et politique - du groupe adelphique face à ses affins, en les diversifiant.

L'explication locale relative à la formation d'une aire matrimoniale est la suivante : une adelphie s'était octroyé jadis sur une terre vierge un grand territoire-mu-ttethé. Son humu y accueillait ensuite d'autres groupes adelphiques pour en épouser les femmes et leur offrir les siennes en mariage, avant de leur donner bientôt les moyens d'une complète intégrité sociale : une fraktion, marquée sur le sol, de son vaste territoire. Il se constituerait ainsi autant de sous-territoires, mi-ttethé, qu'il y a de groupes adelphiques affins, nôtés sur le grand mu-ttethé primitif de l'adelphie "première arrivée" sur la terre. La présence du "premier venu" ne se dément toutefois jamais, le grand mu-ttethé ainsi constitué en limite territoriale d'une aire matrimoniale sur laquelle plusieurs adelphes entretiennent des relations d'affinité multibilatérales, garde le nom de son humu "premier arrivé" : les différents groupes reconnaissent sa prééminence sur les autres mahumu. Le humu-cher de terre a autorité directe sur la fraktion de son propre territoire où vivent les

femmes de son adelphie, mais il demeure le maître de l'ensemble du *mu-ttthetthe* sur lequel les autres groupes affins n'occupent que des concessions où vivent leurs mères, soeurs et nièces respectives . On ne se marie pas, en principe, à l'extérieur du vaste *mu-ttthetthe-aire matrimoniale* (1) .

Les liens sociaux tissés par le mariage entre les membres de l'adelphie du chef de terre et ses hôtes doivent demeurer néanmoins strictement paritaires : le neveu du chef de terre ne jouit d'aucune prérogative particulière dans le groupe domestique de son épouse, comparativement à son "beau-frère" marié chez ses soeurs . Il est sans doute porté témoignage de la prééminence du *humu*-chef de terre, lors des rituels agraires, des exorcismes préalables à l'établissement d'une nouvelle paillote . Il reçoit rituellement une portion du gibier réputée plus prestigieuse au retour d'une chasse (une patte postérieure) ; enfin, surtout, en cas de conflit aigu avec ses hôtes, ces derniers doivent migrer et chercher ailleurs l'hospitalité - le "premier arrivé" demeure de plein droit sur ses terres . Mais l'adelphie du chef de terre ne peut exploiter sa préséance territoriale pour infléchir à son avantage le jeu normal et paritaire de la reproduction sociale . On m'a raconté, en manière d'illustration, la mésaventure d'un *humu*-chef de terre ayant abusé de son statut : tous les groupes auraient successivement déserté son *mu-ttthetthe*, en quête de territoires plus ordinaires et d'affins plus complaisants . Demeurée seule sur son grand *mu-ttthetthe*, l'adelphie du chef de terre a dû l'abandonner et partir, par petits groupes dispersés, à la recherche de nouvelles épouses, sur des *mi-ttthetthe* lointains, étrangers .

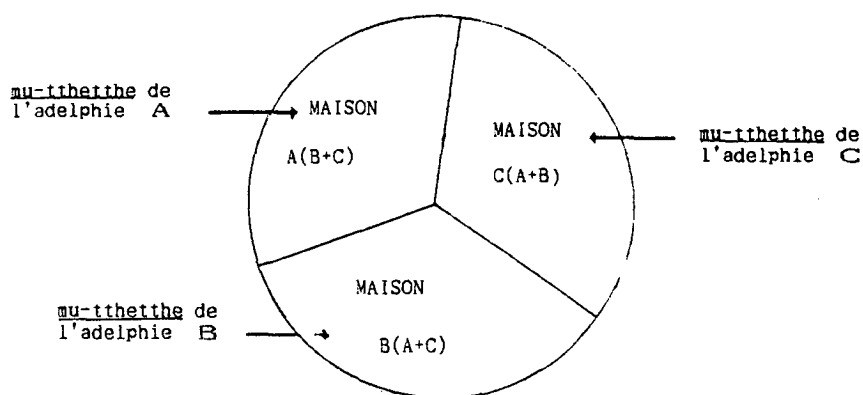
La tendance à l'affinité bilatérale évoquée plus haut, ne se sanctionne donc pas dans la pratique par une alliance engageant la totalité

(1) *Mu-ttthetthe* a la signification globale en *makhuwa* de "territoire" . Il désigne indifféremment le territoire *adelphique* et celui de l'*aire matrimoniale* rassemblant sur un vaste territoire adelphique "originel" plusieurs concessions territoriales adelphiques . Mais c'est aussi le territoire de la chefferie, le *mu-ttthetthe* du *mpéwé*, composé de plusieurs aires matrimoniales . Le Mozambique est, dit-on parfois, le *mu-ttthetthe* de Samora Machel . Les utilisations les plus communes désignent néanmoins le territoire adelphique et celui de l'aire matrimoniale .

des membres de deux adelphies . Elle s'exprime néanmoins par la constitution d'un groupe social, dont les adelphies qui le composent reconduisent entre elles des liens d'affinité *multi-bilatéraux* (figures 9 et 10) . Ce groupe est institutionnellement reconnu, sa population est matrimonialement close sur elle-même, il possède une inscription territoriale propre, un territoire définissant une aire d'un seul tenant, le "grand" *mu-ttthetthe*, et une structure de représentation et d'autorité rituelle : le *humu*-chef de terre .

La forme élémentaire de ce groupe, l'aire matrimoniale, pourrait être représentée de la façon suivante :

Figure 10 - L'AIRE MATRIMONIALE



MAISON A(B+C) = femmes de A, mariées aux hommes de B et C

Mu-ttthetthe A+B+C = *mu-ttthetthe* - aire matrimoniale

Si le *humu* chef de l'adelphie A est le "premier arrivé", ceux des groupes B et C reconnaissent sa prééminence territoriale . Il contrôle directement le *mu-ttthetthe* adelphique de A, et a concédé à B et C leur territoire respectif sur le vaste *mu-ttthetthe*-aire matrimoniale qui porte son nom (A+B+C) .

D'un point de vue descriptif, si la tendance socio-économique à l'affinité bilatérale ne s'actualise pas immédiatement dans l'histoire par la constitution de groupes sociaux concrets relevant de la formule :

A(B) + B(A) (système dit de "moitiés") (1, voir note p 135),

elle détermine néanmoins un mode spécifique de circulation matrimoniale, multibilatérale, définissant un groupe social cohérent, institutionnalisés et territorialisés :

$$A(B+C) + B(A+C) + C(A+B) .$$

Dans l'hypothèse d'une affinité bilatérale engagée au niveau de deux adelphees seulement, la différence des croits démographiques de chacun des groupes rendrait très aléatoire - et même impossible, en stricte probabilité - la coïncidence des effectifs numériques des fratries et sororités se faisant face pour le mariage à l'avènement de chaque génération junioire . Cette contrainte démographique explique peut-être, que la tendance structurale (socialement) à la constitution de groupes matrimoniaux $A(B) + B(A)$ s'actualise dans la pratique par la constitution de groupes matrimoniaux sur le mode $A(B+C) + B(A+C) + C(A+B)$. La multibilatéralité de l'affinité permet en effet de déployer à chaque génération un effectif d'affins virtuels plus élevé, $(B+C)$, $(A+B)$ et $(A+B)$, garantissant le mariage en temps social voulu des sororités pubères de chaque adelphe, A, B, et C .

Cette proposition explicative n'est pas contradictoire avec celle formulée communément sur le terrain, faisant état de la nécessité de préserver l'autonomie politique de chaque adelphe vis-à-vis de ses affins, en les multipliant dans les limites imparties par la tendance à reconduire l'affinité de génération en génération . Elle mettrait plutôt en évidence ce qui détermine en partie la quête d'une telle autonomie : se garantir en temps social voulu un époux ou une épouse pour ses dépendant(e)s . L'affinité multibilatérale dégage la reproduction sociale d'une adelphe des aléas du croit démographique d'un groupe afflin particulier . En ce sens la multibilatéralité n'est pas moins structurale que l'affinité bilatérale, et l'autre matrimoniale constituée, comme groupe social concret, résulte de l'actualisation de celle-ci, pondérée des contraintes démographiques qui imposent d'en démultiplier l'opération .

(1) $A(B) + B(A)$ signifie : femmes de l'adelphe A, épouses des hommes de l'adelphe B, et femmes de l'adelphe B, épouses des hommes de l'adelphe A .

La tendance bilatérale, telle que j'ai tenté d'en rendre compte plus haut du point de vue social et économique, reste néanmoins déterminante. C'est elle que l'on trouvera fixée, symbolisée et institutionnalisée dans le système formel de la parenté : le groupe des hommes affins (B+C) de la maison structurée autour des femmes de l'adelphie à par exemple, y sont conçus et dénommés comme s'ils étaient issus d'une unique adelphie affine, sans tenir compte de leur appartenance effective distincte. Les hommes de deux adelphies, dès lors qu'ils sont mariés dans la même maison, auprès des femmes d'une même adelphie, y sont conçus et dénommés - se conçoivent et se dénomment eux-mêmes - comme "frères", "oncles" et "neveux" entre eux, en raison directe de l'appartenance générationnelle de leurs épouses respectives.

En ce sens, le rapport multilatéral effectif A(B+C) est conçu dans le système de parenté comme un rapport bilatéral A(D), l'appartenance distincte de (B) et (C) étant symboliquement rapportée à une "adelphie" unique - disons (D) . (B+C) = (D) signifie simplement qu'un homme (B) dénomme l'affin d'affine (C) comme un parent et réciproquement, et que la femme (A) rapporte de même ses deux affins d'appartenance adelphique distincte à une parenté unique. On notera que, sans même invoquer l'interprétation du système terminologique comme institution de la tendance à l'affinité bilatérale, le groupe (D) n'est pas dénué de signification sociale dans le cadre de la multilatéralité :

- les groupes des femmes (A), (B) et (C) de chacune des adelphies distinctes qui composent l'aire matrimoniale, peuvent être regardées comme faisant effectivement face à l'ensemble des hommes de ce groupe social, comme à une réserve collective d'affins virtuels ou actuels, au-delà de leur appartenance adelphique distincte, à l'exception des parents :

$$A(B+C) = A(D), B(A+C) = B(D) \text{ ou } C(A+B) = C(D) .$$

- par ailleurs, qu'ils le veuillent ou non, deux hommes d'adelphies différentes, mariés dans une même maison, entrent dans des rapports d'autorité et de dépendance par la médiation des relations correspondantes tissées entre leurs épouses autour du cycle productif. L'échange identique qui s'opère entre les hommes d'une même adelphie avec la mise en oeuvre du

schéma d'alliance matrimoniale alterné - les mariages bilatéraux - est de toute façon réalisé à l'échelle de l'aire matrimoniale, entre l'ensemble des hommes qui y vivent et travaillent, indépendamment de leur appartenance adelphique distincte :

$$(B+C) = (D) .$$

Ces relations sociales se tissent au sein du groupe domestique entre un "gendre" et son "beau-père" . Ceux-ci, quels que soient les groupes dont ils sont issus, ne se dénomment et ne s'appellent jamais autrement qu'en termes de dépendance adelphique : "oncle" et "neveu" . Il n'y a pas de "beau-père" en *makhuwa*, seulement des "oncles" : *aalu* (1) . L'homme promu senior au mariage de sa fille trouvera toujours dans la personne de son "gendre" un individu auquel il se référera, et qu'il dénommera comme un neveu, un dépendant adelphique, *n'juluaka* . S'il ne dispose pas de dépendant dans sa propre adelphie (faible fécondité de ses "soeurs" par exemple) il lui sera de toutes façons délivré, au mariage de sa "fille", comme un substitut qu'il regardera comme un *n'juluaka*, un dépendant membre de la communauté des hommes constituée par leur mariage commun dans une même maison, rapportée symboliquement à la communauté des hommes de l'adelphie par l'identification terminologique des affins d'affins aux parents .

La gestion de cette réserve d'affins, la distribution des hommes, *fécondeurs* et *producteurs*, entre les hiérarchies de femmes des différentes maisons de l'aire matrimoniale, sont assurées collectivement par les maîtres du mariage, les *ma-humu* des adelphies qui la composent, sous l'arbitrage éventuel du premier d'entre eux, maître du territoire .

(1) Source de malentendus sur le terrain : le portugais distingue certes entre *sogro* (beau-père) et *tio* (oncle), mais les interlocuteurs lusophones n'en dénomment pas moins spontanément le *sogro* comme *tio* .

Quelques éléments de réponse viennent d'être apportés aux questions formulées à la fin du précédent chapitre (qu'en est-il des relations des hommes entre eux ? où vont se marier leurs "neveux" ? quelles règles président au mariage et quelles contraintes, quelles stratégies en orientent la négociation ?...) . Après les groupes domestiques, la maison, et l'adelphie, une quatrième forme de regroupement social a pu être dégagée, l'*aire matrimoniale*, mettant cette fois en évidence l'exercice d'une autorité masculine . Un monde des hommes se dessine peu à peu, encore bien abstrait. A vrai dire, j'ai constaté l'existence d'un pouvoir masculin, et tenté de montrer comment la maîtrise du mariage et des stratégies de l'affinité permettait aux hommes de tisser entre eux des relations de dépendance, aux aînés, seniors et anciens de se soumettre les juniors et cadets, en ordonnant les mariages sur un mode bilatéral . C'est l'actualisation diversifiée de cette tendance dans la pratique (multibilatéralité) qui engendre la constitution des aires matrimoniales, et donne un *caractère collectif à la soumission des dépendants adelphiques à l'échelle de ce groupe social* .

Mais si la suprématie masculine dans la gestion des relations matrimoniales explique comment des hommes se soumettent cadets et juniors par la médiation des femmes, comment les aînés, anciens et seniors masculins exploitent la soumission des femmes par les femmes pour assujettir leurs propres dépendants, et si ces procès sociaux présupposent le contrôle masculin du mariage (et la dépendance des femmes de ce point de vue), ils ne l'expliquent pas . *A cette étape de l'analyse, la maîtrise masculine du mariage, et partant de la reproduction sociale, demeure un fait d'observation paradoxal* .

Je me propose de poursuivre ma quête de la société et du pouvoir des hommes, en présentant les conditions dans lesquelles, dans les années trente, le système social se trouvait en relation avec le marché . Le contrôle de l'accès aux marchandises et au numéraire, le destin particulier de ces biens, la forme et le contrôle de leur circulation non marchande à l'intérieur du système social, permettra d'identifier et de caractériser de

nouvelles relations sociales de dépendances, confirmant la domination masculine . Peut-être pourra-t-on alors en cerner de plus près la genèse ?

II - LE MARCHE, LE NUMERAIRE ET LES PAGNES

L'*anapwaro*, le jeune époux junior, dont la condition sociale auprès du groupe domestique de sa femme a été décrite dans le précédent chapitre, travaille sur les terres de son *amaati*, sur un *mu-tthetthe* contrôlé par l'adelphie de son épouse . Il s'y active quotidiennement, aux côtés des époux de ses "belles-soeurs", qui sont peut-être ses propres "frères", réels ou classificatoires, de son adelphie . Tous les hommes des trois générations adultes mariés dans une même maison sont destinés, en principe, à passer le plus clair de leur vie active ensemble . Ils travaillent, mangent et dorment quotidiennement au sein des mêmes cours, des mêmes groupes de voisinage, sur le même territoire unique de leurs épouses . Ils sont tous aînés et cadets, oncles et neveux entre eux, quelle que soit leur appartenance adelphique réelle, tous rapportés symboliquement à une parentèle unique, membres de ce groupe (D) évoqué plus haut, constituée par l'élargissement de la parenté classificatoire aux affins d'affins . L'époux de l'*apwya*, celui qui a épousé jadis une femme devenue maintenant la doyenne des femmes de la maison, est regardé par la communauté des hommes de la maison, comme leur doyen quand même une partie

d'entre eux dépendrait par ailleurs des doyens de leurs propres adelphies, aînés de la fratrie des anciens de leurs adelphies : leurs *mi-jeio* (sing. *n'jeio*), mariés dans d'autres maisons, auprès des doyennes des autres adelphies composant l'aire matrimoniale .

Le monde des hommes adultes est ainsi le lieu d'une opposition interne, structurelle, résultant de leur double appartenance sociale, leur référence à deux communautés distinctes :

a - le groupe d'appartenance adelphique originaire de leurs *ashi-maama* et *epiipi*, induit par la fonction nourricière ; c'est l'ensemble des hommes débiteurs à cet égard, en dernière analyse, d'une même *apwya*, doyenne de leur adelphie . Cette *communauté des hommes de l'adelphie* se trouve éclatée, distribuée sur trois ou quatre *mi-tthetthe* (ou plus), ses membres étant incorporés à leur mariage dans différentes maisons aux côtés d'hommes originaires de groupes adelphiques distincts .

b - la communauté des hommes issue de leur mariage au sein d'une même maison, auprès des femmes d'une adelphie affine unique . C'est la *communauté des hommes dans la maison*, l'ensemble des hommes adultes qui y vivent et y travaillent ensemble, sur un même *mu-tthetthe* étranger, et que la terminologie de parenté institue en parentèle unique indépendamment de leur appartenance adelphique originaire distincte (affins d'affins) .

Seul l' (impossible) ordonnancement de l'affinité bilatérale et de sa reconduction de génération en génération, permettrait d'annuler cette dichotomie structurelle de l'appartenance sociale des hommes, en faisant coïncider les deux communautés (parents et affins d'affins, qui ne coïncident que dans la nomenclature de parenté) .

La double appartenance masculine informe, comme on va le voir, les pratiques sociales et économiques associées au *marché* . En fait, les trois moments successifs du cycle marchand, la production des biens destinés au *marché*, la redistribution des marchandises qui en proviennent, et leur consommation finale, vont mettre en scène l'un après l'autre les trois groupes sociaux d'appartenance impliqués dans la reproduction du système social, à l'échelle de l'aire matrimoniale : la communauté des hommes de la maison (affins d'affins), la communauté des hommes de

l'adelphie (éclatée), et enfin la communauté des femmes de la maison ou, c'est la même chose, la communauté des femmes de l'adelphie affine .

1) la production pour le marché : la communauté des hommes dans la maison

Revenons un instant en arrière . On sait qu'à l'aube du premier jour de son mariage, l'*anapwaro* attend, humble et docile, accroupi, la houe à la main, le réveil et la sortie de son "oncle/beau-père", *aalu*, pour l'accompagner aux champs . Ils iront ensemble, accompagnés éventuellement des autres "frères" du groupe domestique, travailler une terre non loin des paillotes, sur le territoire de l'adelphie de leurs épouses . C'est à cet *aalu* que les jeunes hommes juniors ont affaire quotidiennement . Il gère et distribue leurs activités aux champs (1) . Des relations concrètes de travail, d'autorité et d'obéissance quotidiennes se tissent au sein de la communauté des hommes de la maison, en raison directe du statut générationnel, et d'antériorité dans la génération de leurs épouses respectives . L'*aalu* a été promu senior au moment où son épouse a marié sa fille, il est parvenu à cette catégorie d'âge où son *etoko* bénéficie du travail des hommes de la génération qui lui succède (ses "neveux"), et où lui-même n'est plus tenu comme auparavant d'aller travailler chez sa propre *amaati* . Les fils encore célibataires de son épouse s'en chargent éventuellement, et surtout les "neveux" qu'il a peut-être mariés avec celles des filles de son épouse qui ont été adoptées dès leur sevrage par leur aïeule, *epiipi* ... L'*etoko* de l'*aalu* est passé au pôle des redistributions

(1) Mais aussi à la cour : les jeunes gens entretiennent avec leur *amaati* des relations d'évitement, celle-ci ne leur donne jamais de directives que par personnes interposées, par ses filles, les jeunes épouses des *anapwaro*, et surtout son époux, l'*aalu* de ses "gendres" .

Ce n'est qu'à cette période de sa vie sociale qu'un homme va pouvoir s'engager, avec l'aide des "gendres-neveux" maintenant soumis à son autorité, dans des activités agricoles nouvelles dont le produit échappe désormais aux femmes du groupe domestique ou de la maison où il vit et travaille. Si les travaux voués à la culture du sorgho et des produits assurant l'autosubsistance demeurent prédominants, l'aalu oriente aussi une partie du travail de ses neveux, et de ses propres activités, sur la culture d'une parcelle de sésame ou d'arachide. Une part, mineure, du produit de ce travail peut être destinée à l'autococonsommation (graines grillées consommées comme friandises ou en assaisonnement), mais la plus grande part de la récolte est destinée à la vente sur le marché, qui motive seule l'ouverture de telles parcelles. Les hommes, et plus précisément l'aalu au niveau du groupe domestique, et le doyen des hommes de la maison, le n'jeio qui a épousé l'apwya, auront la maîtrise exclusive du destin de ces produits (au moins jusqu'à la vente). Leurs épouses, maîtresses des greniers, mais aussi les hommes de l'adelphie de celles-ci,

assistent à leur mariage. Les dispositions, résolus à démontrer leurs capacités et leur terres de son etoko, le travail de ses "neveux", tous empreints des cultures, dans la période même où il voit affluer et s'investir sur les prestataires, il peut consacrer tout son temps et son travail à ses propres pleine possession de ses moyens physiques. Déchargé de toute obligation L'aalu peut avoir une quarantaine d'années, il est encore en leur fille, les accompagnent parfois.

"soeurs" cadettes de la femme, celles du moins qui n'ont pas encore marié aux divers travaux domestiques et agricoles du ménage. Les époux des les ashi-thepa viennent chaque jour, ou régulièrement, à tour de rôle, aider etoko, les greniers y sont bien remplis et plus volumineux qu'auparavant : seniore, peut faire face à un tel accroissement de la commensalité dans son de son épouse, et de la fécondité de cette descendance. Sa conjointe, nombreux à partager les repas - en proportion de la descendance féminine commence à s'animer quotidiennement à sa cour, on y est de plus en plus du produit vivrier, au sein d'un groupe domestique renouvelé. Une marmaille

pourtant maîtres de la terre sur laquelle ces cultures sont plantées, n'interviennent pas : l'adelphe des épouses n'est pas concernée à cette étape du processus de production marchande, réalisée chez elle sur son territoire .

Une partie du temps de travail des hommes juniors est ainsi consacrée à la production de denrées commercialisables, sur les terres relevant de l'*etoko* de leur *aalu*, senior, ou de celui du doyen-n'*jeio*, ancien. Les jeunes gens eux-mêmes n'en cultivent pas, ou très peu sur les terres de leur propre *etoko* (quand même ils y disposent d'une parcelle) . Leurs activités dans ce domaine sont donc effectuées pour l'essentiel dans le cadre des services qu'ils délivrent à l'*etoko* de leur *aalu* (époux de l'*amaati*), ou celui de leur doyen-n'*jeio* (époux de l'*apwya* de l'épouse, dénommée *ala anmwaraka* par le jeune homme : lit. "celle qui commande à l'épouse") . Dans la mesure où les jeunes femmes accompagnent rarement leurs époux lors de ces travaux, une répartition sexuelle des tâches tend à s'établir pour la génération des junior(e)s : les femmes concentrent leurs activités sur les parcelles de leurs *etoko*, et donc sur les cultures vivrières, tandis que les hommes consacrent une part de leur temps de travail à la production de denrées commercialisables, dans le cadre des relations prestataires auxquelles ils sont astreints (à la différence des femmes), en sus de leur contribution vivrière .

Le produit du travail des hommes de la maison sur les parcelles de cultures de rente est emmagasiné dans les greniers des *etoko* dont relèvent ces parcelles : chez l'*amaati* où est marié l'*aalu*, ou chez l'*apwya* des épouses, où est marié le doyen des hommes dans la maison . Aux pôles d'accumulation du produit vivrier décrits dans le précédent chapitre, s'ajoute ainsi une accumulation de denrées destinée à la vente sur le marché. Il n'y a guère de sésame ou d'arachide dans les petits greniers des jeunes ménages, sinon pour l'autococonsommation . On en trouve à la cour des *etoko* seniors situés au pôle des redistributions des groupes domestiques (composés de deux générations adultes successives), et plus encore à la cour de la *apwya* et du doyen de la maison, son époux, dont l'*etoko olupale*

Il n'existe dans les années trente que quelques établissements marchands à l'intérieur des terres, situés alentour des postes avancés de l'administration coloniale (Mirrote, Mamapa, Macarôa, Da Conceição, 1985 ; Lobo, 1961). Mais seules les populations vivant aux alentours immédiats des postes coloniaux vont communément y vendre leurs produits, une majorité de paysans se tourne toujours à cette époque vers les comptoirs marchands traditionnels de la côte. Les paysans y trouvent comme partenaires des commerçants indiens, ou des membres de la communauté marchande arabo-

Le marché. Mais que va-t-il acheter, et pour quel faire ? maison, et d'en administrer le produit commercialisable, jusqu'à sa vente sur travail ponctuel ou régulier de l'ensemble des hommes mariés dans sa parce qu'il a épousé l'apwya que le n'jelo est ici en mesure de contrôler le et ces relations s'établissent toujours par la médiation des femmes : c'est hommes de la maison et non des individus originaires d'une même adelphe, aux relations sociales tissées entre les hommes. Encore s'agit-il des le début de cette étude, quelque chose de tangible et de spécifique associé est l'affaire des hommes. Elle fait apparaître pour la première fois depuis femmes, n'ont pas le contrôle du produit de ces travaux, cette production aînées et doyennes, les notables féminines de l'appareil productif des Les femmes travaillaient peu sur les cultures de rente, et les

groupes domestiques en difficulté de la maison.

- des prestations régulières de ses petits-neveux dans le cadre ordinaire
- des services moins fréquents mais non moins réguliers et compulsifs de l'ensemble des membres de la maison - prestations dont on a vu plus haut qu'elles autorisaient la constitution à la cour de la apwya d'un fonds de réserve alimentaire à la disposition, sous son contrôle, des etoko et de son groupe domestique,

n'jelo bénéficie dans son etoko :

- des prestations régulières de ses petits-neveux dans le cadre ordinaire
- des prestations régulières de ses petits-neveux dans le cadre ordinaire

est simultanément au pôle d'un groupe domestique (composé de deux générations adultes alternes) et à celui de la maison. Comme tel le doyen-

swahili, dont les familles sont installées depuis parfois plusieurs siècles sur le littoral à Lurio, Mamba, ou Mecufi .

La zone de l'enquête se situe entre cinquante et cent kilomètres de l'océan indien . Le *n'jeio* et les *aalu* qui disposaient ensemble, dans les greniers de leurs *etoko* de deux à trois cent kilogrammes d'arachide et presque autant de sésame, devaient mobiliser l'aide de nombreux dépendants masculins de leur maison pour aller vendre ces marchandises à la côte . Si chacun portait une vingtaine de kilos de produits, les effectifs requis pour former la caravane chargée d'acheminer les produits jusqu'aux comptoirs du littoral, étaient compris entre vingt et trente personnes à l'échelle d'une maison . S'agissant de populations situées à cent kilomètres et plus des magasins, l'affaire pouvait prendre deux à trois semaines : on progressait lentement et les négociations marchandes sur place étaient, dit-on, longues et après . On ne pouvait retenir vingt à trente hommes de la maison loin des champs pendant trois semaines consécutives à n'importe quelle période de l'année, on attendait le mois de juillet, le début de la période creuse agricole . Les haricots étaient cueillis en mars-avril, l'arachide en mai-juin, le sésame un peu plus tard, et le sorgho était récolté et emmagasiné dans les greniers en juin-juillet (Geffray-Pedersen, 1985) . Les travaux de préparation des champs ne débutaient qu'en septembre-octobre, au plus tôt en août s'il y avait des défrichements à effectuer . Il s'ouvrait ainsi une période de un à trois mois, libre de tout travail agricole, pendant laquelle les hommes avaient coutume de délaisser les champs pour se livrer à diverses activités (1)

(1) Le produit de ces dernières activités est également destiné à la vente . Encore importantes au début du siècle, ces pratiques sont déjà sur le déclin dans les années trente . Au 19^{ème} siècle, les chasses à l'éléphant pouvaient aussi déboucher sur la vente des ivoires, mais elles relevaient alors d'une organisation et d'un contrôle rigoureux établi à son profit exclusif par le *mpéwé*, chef de la chefferie . Par les effectifs qu'elles requéraient, par les formes des contrôles sociaux de la gestion et du destin des ivoires qu'elles rapportaient, ces chasses dépassaient le niveau des adelphies et des aires matrimoniales, elles engageaient la chefferie . Dans les années trente, les populations désarmées ne chassent plus l'éléphant, c'est déjà le domaine réservé des chasseurs licenciés par l'administration .

comme la construction des maisons, le petit artisanat (confection des nattes et des lits), la chasse, les récoltes en brousse de la cire et du

caoutchouc (1, note p. 146) .

C'est la saison sèche, la progression en brousse est

relativement aisée . A ce moment les groupes s'organisent pour acheminer les marchandises à la côte . Le *n'jeio* est un vieil homme, il n'y va pas lui-même, il nomme un *nabota* : un homme plus jeune, mais sûr et réputé

pour son habileté au négoce . Le *nabota* est responsable des produits durant le voyage, il est aussi chargé de mener à bien les discussions pour leur vente au meilleur prix . Si le possesseur de marchandises ne trouve

personne ayant les qualités requises d'un bon *nabota*, il peut s'associer à une autre caravane qu'il sait bien organisée, par un homme de confiance. Les caravanes sont d'autant plus grandes et mieux organisées qu'elles

viennent de plus loin, et par tant sont plus exceptionnelles pour ceux qui les préparent . Les populations du proche arrière pays vont vendre par

petits groupes, et peuvent répéter l'opération plusieurs fois dans la saison, et même hors saison, les populations côtières ont, elles, une relation

quotidienne au marché depuis parfois des siècles . Ce n'est que vers la fin des années trente, et surtout au début des années quarante, que les premiers

marchés cotonniers vont considérablement rapprocher les lieux d'échange dans l'intérieur du pays, avant l'installation progressive d'établissements

commerciaux permanents en brousse à partir du début des années cinquante (Lobo 1962) .

Arrivé à Mamba ou Mecuti, le petit groupe des porteurs de produits se repose tandis que leur chef, le *nabota* responsable du voyage et

des marchandises, prend ses contacts et négocie . Chacun des porteurs peut disposer lui-même de quelques kilogrammes d'arachide, d'un peu de cire ou de caoutchouc à vendre pour son compte . S'ils n'ont rien en propre, le

nabota leur donnera toujours quelque chose en récompense de leurs services de porteurs, soit sur place, soit plus souvent au retour, généralement un

pagne . Lorsqu'ils vendent pour leur compte, les porteurs achètent du petit

outillage métallique, un couteau, des hameçons, une houe ou une machette, un

ou deux pagnes ... Mis à part peut-être les pagnes, les membres de la petite

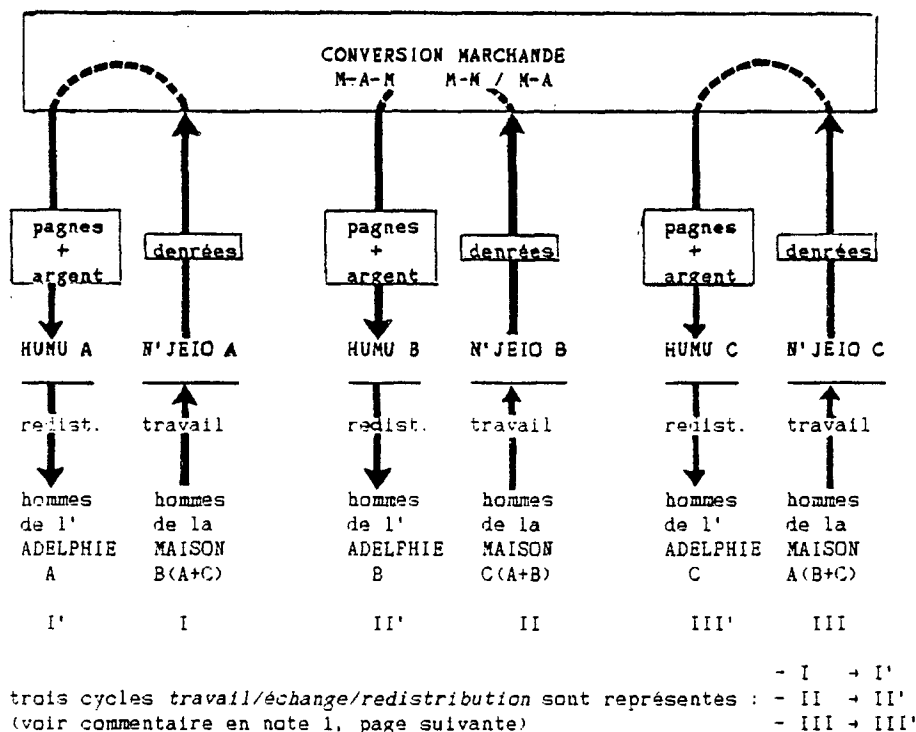
caravane disposeront librement de ces biens à leur retour, ils les garderont individuellement chez eux dans la paillote de leur ménage, sur le territoire de leur épouse . Par leur qualité et leur quantité, ces biens ne prêtent pas à conséquence, ils sont conçus comme la juste rétribution de leur collaboration à l'expédition . Il en va tout autrement des quintaux d'arachide et de sésame qui constituent le gros des produits acheminés par la caravane, négociés par le *nahota* pour le compte d'un ou plusieurs *mi-jeio* ou *ashi-aalu* . Le *nahota* peut certes acheter quelque houe, couteau ou machette pour le compte (et sur directive) du possesseur des denrées, que celui-ci gardera pour son usage personnel . Mais la plus grande part des produits sera négociée contre des *pagnes* (*capulanas*) et éventuellement quelque numéraire (des escudos portugais dans les années trente, des *kuante* indiens encore dans les années vingt) . Les *pagnes*, de différentes qualités, des tissus écrus blancs aux textiles colorés plus coûteux, sont achetés par rouleaux de vingt à trente mètres, et rapportés à dos d'homme par les mêmes porteurs jusque chez eux . Mais une fois rentrés au pays, les voyageurs n'amènent pas les *pagnes* et l'argent qu'ils transportent à la cour du *n'jeio* ou de l'*aalu*, détenteurs des denrées vendues . Ils les déchargent à la cour du *humu*, chef de l'adelphie d'origine du possesseur des denrées vendues sur le littoral . Le *humu* vit (conformément à son statut, comme on le verra plus loin), sur son propre *mu-tthetthe*, auprès de ses "soeurs" et "nièces" . *Les marchandises et l'argent sont donc emmagasinés et gardés sur le territoire adelphique de celui qui a administré la production du sésame ou de l'arachide, dont ils sont le fruit marchand, et non sur celui de son épouse, où les denrées vendues ont pourtant été cultivées et récoltées* . A la cour du *humu* où sont déposées les marchandises, s'arrête le rôle de la communauté des hommes de la maison dans l'accomplissement du cycle marchand .

2) Le stockage et la redistribution des pagnes et de l'argent : la communauté des hommes de l'adelphie

Le *stockage* et la garde des marchandises et de l'argent résultant de l'échange, qui préludent à leur redistribution à l'intérieur du système social, engage cette fois, et exclusivement, *l'adelphie d'origine du possesseur des denrées commercialisées* . C'est au sein de l'adelphie d'origine du possesseur initial des denrées - ou pour mieux dire, de celui qui en a administré la production - au sein de l'adelphie du *n'jeio* ou de l'*aalu* donc, que les pagnes ou l'argent rapportés du littoral seront redistribués, par leur *humu* qui en a la *garde* . Autrement dit, les dépendants masculins du *n'jeio dans la maison*, les "gendres/neveux" qui lui sont soumis par le mariage et qui ont contribué par leur travail à la production des denrées, ne verront jamais la couleur des pagnes ou de l'argent qui proviennent de leur vente, *s'il ne sont simultanément des dépendants du n'jeio dans son adelphie*, des fils de ses "soeurs" ou "nièces", s'ils n'ont la même *apwya* et le même *humu* . Il est vrai que les jeunes gens qui dépendent par le mariage d'un *n'jeio* étranger à leur adelphie, ont eux-mêmes leur propre *n'jeio*, marié ailleurs dans une autre maison de l'aire matrimoniale . Ce dernier y polarise également sur les cultures de rendement de son *etoko*, le travail de dépendants étrangers à son adelphie. A cet égard, les jeunes gens privés du fruit marchand direct de leur travail, pour être marié auprès d'un "beau-père" membre d'une autre adelphie, ont de toutes façon accès au fruit marchand du travail de ceux qui sont mariés dans la même maison que leur *aalu* ou *n'jeio*, qui leur sont soumis par le mariage et travaillent pour eux sans appartenir à leur adelphie .

Je pourrais récapituler graphiquement les différents moments du cycle marchand exposés jusqu'à présent de la façon suivante (à l'échelle de l'aire matrimoniale) :

Figure 11 - PRODUCTION DE DENREES, ECHANGE ET REDISTRIBUTION
DES PAGNES ET DU NUMERAIRE (AIRE MATRIMONIALE)



Ce n'est qu'à l'issue des activités de transport, de vente et d'achat des produits sur le marché, qu'un circuit apparaît constitué à l'échelle de l'aire matrimoniale. Les notables masculins apparaissent seuls impliqués aux deux extrémités de ce processus (*mi-jeio* et *ma-humu*). Une sorte d'"échange" s'effectue au sein de cette catégorie sociale (2, note p 151), qui manifeste une interdépendance et une solidarité sociales immédiates des notables masculins adelphiques dans l'aire matrimoniale. Cette interdépendance et cette solidarité s'exerce de deux points de vue :

a - Peu importe le territoire où sont cultivées les denrées, seuls les doyens et aînés, qui lui sont étrangers mais qui y vivent et travaillent (et y font travailler leurs dépendants par le mariage), ont la maîtrise de cette production et des biens du marché qui en résultent. A cet égard, chaque doyen met à disposition de l'autre la terre pour ses cultures de rente, tout en lui laissant la jouissance intégrale du fruit marchand de ces activités (on "échange" la terre).

b - Peu importe l'appartenance adelphique des dépendants par le mariage, le fruit marchand de leur travail relève de toutes façons de l'adelphie de l'homme qui ordonne leurs travaux sur les terres de son *etoko*. A cet égard, chacun met à la disposition de l'autre ses dépendants et leur travail pour ses cultures de rendements, tout en lui laissant la jouissance du fruit marchand de leur travail (on "échange" les dépendants).

Autrement dit, d'un point de vue plus descriptif :

a - en dépit de la *matrilocalité*, qui impose de travailler une terre délivrée et contrôlée par les affins, le produit marchand de cette terre est le bien de l'adelphie de l'homme qui la fait cultiver,
b - en dépit de la *multilocalité* qui impose de soumettre le travail des dépendants d'un autre sur les terres de son *etoko*, le fruit marchand de ce travail est encore le bien de l'adelphie de l'homme qui, par le statut que lui confère son mariage, en bénéficie et l'ordonne.

(1) Note sur le schéma de la page précédente. Dans le cycle I + I' par exemple, le *n'jeio* A est représenté comme polarisant le travail de la maison B(A+C), c'est-à-dire la maison composée des femmes de l'adelphie B mariées aux hommes de A et à ceux de C. Ce pourrait tout aussi bien être le *n'jeio* C, ou un *aalu* quelconque de B ou C (*idem* pour les autres cycles).
(2) Le *n'jeio* A (*n'jeio* de l'adelphie A), marié à l'*apwya* de l'adelphie B, contrôle des denrées produites sur les terres du *humu* B, par ses dépendants par le mariage (A+C), et les pagnes et l'argent résultant de la vente de ces produits échappent au groupe B, ils sont gardés et contrôlés par le *humu* A de l'adelphie A, sur son territoire. Le *humu* B contrôle lui, des biens résultant de la vente de denrées produites sur les terres du *humu* C, dans l'*etoko* du *n'jeio* B qui y est marié. Quant au *humu* C, il garde les biens résultant de la vente du produit du travail des dépendants par le mariage de son *n'jeio*, effectuée sur le territoire du *humu* A où celui-ci est marié.

Cela revient à dire encore, du point de vue des dépendants cette fois, que l'appartenance adelphique étrangère du doyen sous l'autorité duquel ils peuvent être amenés à produire des denrées commercialisables, i.e. des marchandises, importe peu : tous les hommes dépendent pour l'accès aux biens du marché de leur *humu*, chef de leur adelphie . Il y aurait également ici une forme d'"échange" entre les dépendants de l'aire matrimoniale, puisqu'ils bénéficient lors de redistributions du fruit marchand du travail des autres . C'est du moins la forme incidente que prend pour eux le cycle marchand, lorsque leur appartenance adelphique et celle de leur *aalu* ou *n'jeio* par le mariage dans la maison ne coïncident pas . Du point de vue des notables masculins par contre, la mise en oeuvre de l'ensemble du processus de production, circulation et redistribution des biens destinés au (ou en provenance du) marché, revient finalement pour eux à aménager collectivement les conditions de la soumission sociale de leurs dépendants masculins respectifs, par le contrôle qu'ils se garantissent ainsi mutuellement de l'accès aux biens du marché des hommes de leurs adelphies :

Si c'est de la communauté des hommes dans la maison que sortent inévitablement les produits du système social pour aller s'échanger sur le marché (ce groupe social est le cadre obligé du *travail*) c'est dans et par l'adelphie que les notables masculins y font rentrer les marchandises résultant de leur conversion marchande . Une fonction de gestion centralisée de la redistribution de ces biens est ainsi dévolue au chef masculin des adelphies, les *ma-humu*, qui se soumettent sous ce rapport l'ensemble des dépendants de leur groupe .

Avec la production des biens destinés au marché apparaissait pour la première fois quelque chose de tangible associé aux relations sociales tissées entre les hommes - il s'agissait alors de la communauté des hommes dans la maison . On pourrait noter qu'avec la redistribution des biens acquis sur le marché, se manifeste une relation de dépendance sociale susceptible de favoriser à nouveau la soumission des hommes par les hommes - mais il s'agit maintenant des hommes de l'adelphie . La gestion centralisée de la redistribution des marchandises s'opère dans la société au sein exclusif de ce groupe social .

Mais pour qu'un tel monopole gestionnaire des marchandises dans le système social puisse effectivement constituer une dépendance, pour qu'il soit l'instrument d'une soumission des hommes à l'égard de leur chef d'adelphe, encore faut-il que les hommes soient affectés en quelque façon par la rétention de ces biens par leur *humu*, qu'ils conçoivent un manque de l'absence de ces produits, que ceux-ci leur soient nécessaires, répondent à une forme de besoin, quelle qu'en soit la nature. A quoi servent l'argent et les pagnes, qui représentent l'essentiel des biens accumulés à la cour des *ma-humu*, quel usage en font les dépendants ? Il n'y a pas de magasin de brousse à proximité dans les années trente, rien à acheter avec l'argent, et les hommes ne portent pas de pagne.

3) Le destin du numéraire, et celui des pagnes : la communauté des femmes dans la maison

Le numéraire - L'argent est utilisé pour payer l'impôt. C'est du reste à cette seule fin qu'on a commencé dans les années 20 à ramener des kuanté, puis des escudos, des places marchandes du littoral, en sus des produits manufacturés qui constituaient jadis la seule richesse des caravanes de retour au pays (Da Conceição, 1984 ; Medeiros, 1984). Le réseau marchand en brousse n'a pas sensiblement évolué dans les années 30, aucune marchandise n'était disponible à proximité des populations, qui ait pu séduire les *ma-humu* ou leur dépendants, et les amener le cas échéant à utiliser les quelques escudos à leur disposition pour les réaliser sur le marché plutôt que pour payer l'impôt - le marché n'existait encore, pour la région qui nous intéresse, que sur le littoral. Mais tous les hommes étaient en principe fiscalisables, et les *ma-humu* détenaient sans doute par là un moyen de pression important sur leurs "neveux". Les anecdotes sont nombreuses, relatant comment les *ma-humu* refusaient de payer l'impôt de

leurs "neveux indisciplinés", se retenant à dessein de mobiliser pour eux les solidarités adelpiques ordinaires qu'ils administraient. Ils vouaient ainsi leurs dépendants aux sanctions de l'appareil colonial, qui les envoyait travailler sur les plantations de sisal à Geba, ou à Muzerepane, pendant les six mois administrativement requis pour le paiement de l'impôt. Les jeunes hommes réputés de "mauvaise mentalité" en revenaient, dit-on, empreints des meilleures dispositions, fort des justes conclusions qu'ils savaient tirer de la leçon administrée par leur *hunu*.

Lorsqu'il disposait de réserves monétaires, avant la collecte des impôts ou s'il lui en restait encore après, le *hunu* en faisait un usage ostentatoire. Il avait coutume, à l'occasion de la visite d'un de ses pairs ou d'un hôte important, de disposer les escudos sur une natte, un caillou sur chaque billet de banque, "comme s'il avait voulu les mettre à sécher". Les *ma-hunu* ne connaissaient pas l'argent" dit-on aujourd'hui, en invoquant l'usage non marchand, la thésaurisation du numéraire auxquels s'adonnaient les chefs d'adelpie dans les années trente. Il faudra attendre les années soixante, l'extension des réseaux de commercialisation en brousse et une augmentation considérable de la masse monétaire en circulation dans la paysannerie à cette époque, pour que les *ma-hunu* perdent le contrôle de la pénétration de l'argent dans le système social, et de l'accès au marché de leurs dépendants (Getray, 1987 b). Jusque là, même en pleine période de culture forcée du coton dans les années cinquante, alors que les magasins étaient proches, accessibles dans la journée, alors que chacun était rétribué individuellement et en raison de son travail, lors des marchés cotonniers, l'argent était toujours remis à la garde du *hunu*, et "il fallait y retourner dix fois dans l'année avant que [mon] *hunu* [me] laisse prendre [mon] argent"

(Fausto Muthetia, Mejuco janvier 84).

Les *ma-hunu* ont su préserver leurs prérogatives en contenant, dans des limites imparties par eux, la circulation du numéraire dans le système social, et en en stérilisant par là les vertus délétoires. En ce sens ils "connaissaient" l'argent, suffisamment pour l'empêcher de "travailler", de se réaliser librement sur le marché jusqu'à la fin des années cinquante. Il est aussi probable que les *ma-hunu* ont su faire

valoir à leur avantage une nécessité historiquement nouvelle (l'impôt de paillote), à laquelle étaient assujettis leurs dépendants dans la situation coloniale, pour conforter ou même raffermir leur autorité, comme en témoigne l'utilisation indirecte de l'appareil d'exploitation et de répression coloniales (neveux "indisciplinés" livrés sciemment à l'administration pour les travaux forcés, en refusant de payer leur impôt). On notera néanmoins que, quarante ans plus tôt, à la fin du siècle dernier, des *ma-humu* allaient encore vendre leurs "mauvais" neveux comme esclaves aux traitants swahili du littoral : ils n'ont pas attendu l'impôt colonial pour disposer de moyens radicaux d'asseoir leurs prérogatives .

Le numéraire ne fait qu'un bref passage dans le système social, le strict minimum imposé par la fiscalisation, avant d'en sortir pour finir dans les caisses de l'Etat colonial . Il ne circule pas à proprement parler dans la population, il n'y entre que pour en sortir, sans avoir pratiquement jamais changé de main en son sein . Les *ma-humu* étaient d'emblée en position sociale de contrôler ce processus historiquement nouveau, et d'en apprécier le cas échéant l'opportunité pour eux-mêmes . Commun à toute l'histoire coloniale, l'impôt a accompagné la soumission de la société comme telle à l'administration portugaise ("...o imposto de palhota nesta Colonia e particularmente neste Districto, tem um intuito mais politico do que financeiro, e deve condiderar-se um acto de submissão ..." Rapport de l'administration de Memba, 1931) . Il fut même un des principaux instruments de la soumission politique des populations, sans modifier sensiblement, encore à cette époque, les caractéristiques sociales et économiques de leur reproduction interne . L'argent ne fait que passer; si les *ma-humu* ont su s'approprier et gérer sa fonction fiscale jusqu'à s'en trouver indirectement investis d'une parcelle de l'autorité coloniale, et s'ils ont parfois su en faire un facteur supplémentaire d'autorité sur les dépendants récalcitrants, le processus demeure néanmoins socialement trop superficiel, et historiquement trop récent pour lui prêter quelque valeur fonctionnelle dans la genèse et la reproduction du pouvoir adelphique sur les dépendants masculins .

L'achat des pagnes est une affaire beaucoup plus ancienne . Elle suppose la vente préalable sur le marché d'une quantité plus considérable de denrées que l'acquisition de numéraire . Mais surtout, les pagnes vont, eux, circuler à l'intérieur du système social et n'en sortiront plus . Ils sont engagés, comme on va le voir, beaucoup plus intimement dans le procès de sa reproduction .

Les pagnes - Si les hommes ne portent pas de pagnes, les femmes les apprécient, elles aiment en posséder autant qu'à s'en parer, ils constituent même à leurs yeux l'objet d'une grande convoitise . Les pagnes finiront donc leur course entre les mains des femmes . Mais le *humu* ne distribue pas les pagnes dont il a la garde à ses "soeurs" et "nièces", à ses *ashi-maama* et *epiipi*, à sa *apwya*, auprès de qui il vit sur son territoire adelphique . Il en remettra bien quelques uns à l'occasion à une dépendante, quelque petite pièce de tissu à une "nièce", pour porter sur son dos l'enfant qu'elle vient de mettre au monde . Mais la majorité des pagnes est délivrée aux hommes, ses "frères" et "neveux", qui les offriront à leur tour à leurs épouses : les pagnes finissent généralement leur périple entre les mains des épouses, dans la communauté des femmes des maisons où sont mariés les hommes de l'adelphie, auprès des femmes des adelphies affines de l'aire matrimoniale .

Chaque homme est en effet tenu d'offrir régulièrement un pagne à son épouse . On a coutume de donner, comme indication de la fréquence de ces transferts, un minimum d'un pagne par an (se rapportant toutefois à la période des années soixante, de plus grande pénétration de l'économie de marché) . Mais outre l'épouse, les notables féminines du groupe domestique et de la maison où sont mariés les hommes, leurs *amaati* et *aia anmwaraka*, l'*apwya* doyenne des épouses, sont aussi les destinataires obligées des dons de pagnes effectués par l'ensemble des hommes qui ont épousé leurs dépendantes . Ces transferts sont compulsifs . La considération d'un homme auprès de l'adelphie de son épouse, aurait à souffrir de l'irrégularité ou de la faible quantité de ses dons . Plus radicalement encore, l'absence répétée

de tels transferts entraîne inévitablement le divorce, la répudiation de l'époux qui retourne chez ses *ashi-maama* .

La *apwya*, doyenne de l'adelphie et aînée dans la sororie des anciennes, est la femme qui peut se prévaloir de jouir par son statut d'une descendance féminine classificatoire équivalente à la totalité de la population féminine de la maison . Elle est ainsi la destinataire unique des transferts de pagnes d'autant de "beaux-frères", "gendres", et "petits-gendres", époux respectivement de ses cadettes, filles et petites-filles réelles et classificatoires . L'aînée des seniores n'a derrière elle, au sein de son groupe domestique, qu'une génération de "gendres" débiteurs de pagnes, suffisante néanmoins pour autoriser l'accumulation dans un coin de sa paillote d'une quantité de tissus sans commune mesure avec ses éventuels besoins vestimentaires . A supposer même que les pagnes offerts par leurs époux aux cadettes juniores répondent à la satisfaction d'un tel besoin, ils s'accumulent à la cour des seniores, des aînées, des anciennes ou de la doyenne *en raison directe de leur statut dans l'appareil hiérarchisé des femmes de la maison* . Une fois entre les mains des femmes, des épouses, les pagnes ne circulent plus . Avec elles se boucle un cycle inauguré par la production des hommes sur les parcelles d'arachide et de sésame : les pagnes résultant de la conversion marchande de ces produits sont redistribués par les chefs d'adelphie à leurs dépendants masculins respectifs, qui les offrent à leur tour à leurs épouses et aux femmes dont ils dépendent dans la maison où ils sont mariés . Les pagnes vont alors s'accumuler chez les femmes en proportion de l'éminence de leurs statuts ; ils prennent chez elles le caractère de biens ostentatoires et y remplissent une fonction de prestige . De fait, les pagnes sont entre les mains d'une femme les signes tangibles, l'empreinte immédiate de l'ampleur de l'effectif des dépendant(e)s sur lesquelles elle a autorité dans son groupe domestique ou dans la maison, par l'aïnesse ou la génération, comme des fonctions de contrôle social et économique qu'elle exerce au sein de cette dépendance :

une fille = un "gendre" pourvoyeur de pagnes .

4) - Dépendance des femmes, et soumission des hommes au pouvoir
adelphique, une sphère de circulation par sexe : marchandises et vivrier

La description qui vient d'être proposée du cycle de production et circulation marchandes montre peut-être assez l'absence des femmes à chacune des étapes du processus - à l'exception de la consommation (ostentatoire) finale des biens acquis sur le marché . Leur fantôme est là, si je puis dire, lors de la production des denrées commercialisables, puisque les relations d'autorité et de soumission tissées entre les hommes à cette occasion s'établissent en raison de la hiérarchie qui prévaut entre leurs épouses, au sein du groupe domestique et de la maison où ils sont mariés, où ils vivent et cultivent le sésame et l'arachide . Il est toujours là lors du stockage de ces produits, à la cour des *mi-jeio* ou aînés seniors. Ceux-ci sont redevables au statut de leur épouse de pouvoir gérer ces denrées - quoique celle-ci n'ait rien à dire (1) quant à l'administration de ces activités et des biens qui en résultent . Elles disparaissent totalement de toutes les activités de transports, négociations de vente des denrées et d'achat des pagnes . Etrangères au stockage des marchandises au retour du marché, et au premier moment même de leur redistribution dans le système social, les femmes ne réapparaissent en chair et en os qu'en fin de cycle, comme les destinataires ultimes du transfert des pagnes acquis sur le marché . Elles resurgissent à ce moment précis du processus où les pagnes s'arrêtent de circuler et prennent le caractère de biens de prestiges en s'accumulant, soigneusement pliés dans un recoin des paillotes, mais toujours susceptibles d'être exhibés ostensiblement à la cour des notables féminines, comme autant de signes tangibles de leur importance sociale .

(1) Une femme n'intervient que s'il est question d'aller vendre du produit vivrier, du sorgho ou quelques kilogrammes de fèves ou haricots, c'est là son domaine : "elle seule sait ce qu'il y a dans le grenier, [ce qu'on peut aller vendre] pour ne pas le vider" .

Les femmes sont ainsi exclues de l'ensemble du procès de production et de circulation marchandes. Leur apparition en fin de course, au sortir du circuit (consommation), témoigne certes d'une manière de reconnaissance par les hommes de la position stratégique de leurs épouses dans la société ; mais elle manifeste aussi bien, d'un autre côté, la dépendance de celles-ci vis à vis des hommes quant à l'accès au marché, aux marchandises comme à l'argent. Elles n'y ont par elles-mêmes, socialement, aucun accès direct possible. Elles dépendent des hommes, et plus précisément de leurs époux : les "frères", "oncles" et "neveux" étant assez occupés à vêtir leurs épouses. Les hommes se sont érigés eux-mêmes en un rempart, social mais imposant et, semble-t-il, infranchissable, entre les femmes et le marché.

On raconte que trente ans plus tard, dans les années soixante (alors que les hommes disposent *individuellement* de l'argent de leur coton et de leurs noix de cajou) : "Les femmes ne connaissent pas l'argent. Les femmes disaient : 'tu me montres l'argent, pour quoi faire ? [...] je suis une femme, achète des pagnes, tout ce que je connais, ce sont les pagnes, c'est tout !'. Les femmes refusaient d'être informées sur cet argent, l'homme disait : 'Voilà l'argent, tant de contos (mille "escudos") [...] la femme disait : '¡¡¡¡¡ ¡¡¡¡ ¡... ça ? pour moi ? non ! non ! je ne veux rien savoir, va garder l'argent !'. "Les *ma-hunu* "disaient à leurs nièces : "vous ne pouvez pas utiliser l'argent de vos "maris, ni le contrôler, vous n'avez rien à voir avec l'argent. L'argent est à l'homme ; un point c'est tout !".

Deux jeunes gens (José et Arlindo, Mejuco, mars 84), par ailleurs sans complaisance à l'égard de nombreuses pratiques de leur milieu social, interrogés lors de l'enquête sur le fait que certains couples partagent actuellement l'argent du ménage (comportements encore exceptionnels) m'ont répondu ceci : "si la femme garde l'argent, elle achète ce qu'elle veut. C'est une façon de faire mauvaise, parce que l'homme, c'est lui qui achète les tissus pour les femmes. Si la femme n'a pas de pagne, elle prend l'argent que l'homme a partagé avec elle et elle achète les tissus. Cette façon de faire est mauvaise, très mauvaise, diviser cet argent alors que

(1) - Finalement, ici, les femmes gardent le produit pour manger, et les hommes gardent l'argent pour les pagnes ? (C.G.)

- Oui ! Mais nous, nous pouvons parfois prendre l'argent, et le dépenser sans rien dire aux femmes !

C'est le vieux M'puato qui parle, un notable important de la chefferie de Murewa (*mwanahumu* du mpéwé Mijele, voire ci-dessus la présentation de Bilibiza), qui amuse son auditoire. Son épouse, restée en retrait, est alors intervenue :

- Oui ! Mais nous c'est pareil : quand nous voulons prendre du produit [vivrier] pour donner à nos familiaux [notre adelphie], nous pouvons le faire en cachette, souvent, sans rien dire aux hommes !...

La vieille femme s'est attirée une chaude approbation de l'assistance féminine, et les rires des autres ; mais les deux époux ont souligné aussi du même coup, les limites de l'autonomie dont hommes et femmes peuvent se prévaloir dans la gestion du type de produit dont le contrôle leur revient au sein d'un *etoko*. Si chacun croit pouvoir se vanter d'utiliser ses propres prérogatives sur un produit pour tromper son conjoint, c'est en effet qu'aucun d'eux n'est sensé disposer tout à fait à sa guise, hors du regard de l'autre, des biens qu'il administre.

"c'est toujours l'homme qui sustente la femme, qui achète les tissus [...] si "on partage l'argent dans le foyer, l'homme souffre beaucoup !" - Pourquoi ? - "parcequ'il ne peut pas laisser la femme aller comme ça. La femme essaie "d'acheter un pagne, alors que l'argent, là, si elle l'a gardé, là, elle ne l'a "pas demandé à l'homme" (1).

Si, comme on l'a vu dans le précédent chapitre, les hommes dépendent des femmes par le contrôle exclusif qu'elles exercent sur l'administration des greniers, les mêmes hommes ont "symétriquement" exclu ces dernières de la gestion des produits destinés au (ou en provenance du) marché : elles doivent passer par les hommes, "leur demander". Il s'établit ainsi deux sphères de circulation distinctes - marchandises et vivrier - entre lesquelles les individus adultes se distribuent de façon exclusive les uns des autres en raison de leur sexe.

La réponse qui m'a été faite : "si [la femme] a gardé [l'argent], elle ne l'a pas demandé à l'homme", m'est revenue plusieurs fois (sous cette forme ou une autre) lorsque, à court d'argument, mes interlocuteurs s'efforçaient d'expliquer la nécessité, à leurs yeux toujours impérieuse, d'écarter les femmes de l'accès direct au marché. Les jeunes filles

prennent tôt connaissance de l'interdit qui les frappe à cet égard . On se charge de le leur rappeler à l'initiation (à la puberté) à la veille du mariage ... elles savent par ailleurs, que l'accumulation à leur cour des pagnes manufacturés, accessibles par l'échange sur les marchés du littoral, pourra seule matérialiser un jour leur statut, marquer leur position sociale. On peut estimer que l'appropriation exclusive par les hommes des moyens de l'accès au marché suffise à créer socialement une *demande* (et donc une dépendance), globale quoique diffuse, des femmes à l'endroit des hommes . Cette "demande" féminine se trouve comme instituée par le caractère essentiellement marchand des signes de l'autorité féminine elle-même : les femmes se trouvent suspendues à l'intervention des hommes pour l'accès aux biens spécifiques, socialement reconnus propres à manifester leur statut et leur identité sociaux . Dans le même temps qu'ils maintenaient leurs épouses éloignées de tout contact avec le monde extérieur, en l'occurrence avec les marchands de la côte, les hommes ont couvert leurs femmes des pagnes qu'ils y échangeaient, en raison de la prééminence de la position de celles-ci (1)

(1) La genèse de ces relations serait cependant difficile à cerner . Les premiers établissements de marchands sur le littoral, venus du golfe persique, de la péninsule arabique et plus tard du Goujrât sont datés (Chittick, 1975 ; Morais, 1978) du IX^e siècle ... on parle de populations "makua" dans cette région dès les premiers voyages des portugais au XVI^e siècle (Santos, [1609] 1891) . L'essentiel des échanges portait déjà alors sur les pagnes et les tissus importés d'Inde, on signale même l'existence d'une activité de tissage, exercée sous l'autorité d'Indiens goujratis, sur leurs propres métiers importés, par les populations du littoral de l'actuelle province de Zambezia au XVI^e siècle (Godinho, 1969 ; Randles, 1975) . D'un autre côté, les vieux se souviennent aussi d'une période moins lointaine (XIX^e) où les hommes, tout en important déjà des pagnes manufacturés, savaient en fabriquer eux-mêmes à partir de fibres d'écorce traitées - certains vieillards auraient récemment ressucité cette technique (aujourd'hui inconnue de la plupart, jeunes et moins jeunes) face à la pénurie de pagnes en brousse depuis 1977 ... L'étude - que je n'ai malheureusement pu mener - des conditions de la fabrication autrefois de ces pagnes locaux et de leur destin social, apporterait sans doute quelque lumière sur la genèse du processus évoqué ici : les femmes ont-elles été de longue date les destinataires sociales d'une offre de pagnes fabriqués artisanalement sur place par les hommes, et le sont-elles simplement demeurées à l'arrivée des pagnes importés ? ne le sont-elles devenues qu'à l'occasion des premiers contacts avec le marché ?

dans l'organisation domestique dont ils dépendent ?

En tout état de cause, je ne crois pas qu'il faille comprendre le sens d'un tel procès autrement que comme l'expression socialisée et instituée d'un *rapport de forces* entre hommes et femmes, comme catégories sociales, dans le système historique des rapports sociaux . Les caractéristiques générales des relations évoquées ici pour les années trente demeurent celles-ci :

- *exclusion des femmes de l'accès au biens du marché, et*
- *promotion paradoxale de ces biens en signes de leur autorité .*

Encore faut-il qu'une telle demande soit *spécifiée*, redoublée d'une *sélection* parmi les hommes-pourvoyeurs de pagnes, qui en exclue les "frères", les hommes de l'adelphie des femmes, telle que la demande ne se formule socialement qu'à l'endroit des époux et "gendres", des affins . L'accumulation des biens du marché entre les mains des femmes ne vient démarquer leur statut, n'acquiert la valeur de signe de leur pouvoir, que dans la mesure où elles les obtiennent par le truchement des hommes incorporés dans la maison qu'elles administrent (une fille ou une cadette = un homme dépendant, pourvoyeur de pagnes) . Une grande quantité de pagnes obtenus - par impossible - des mains des "frères", des hommes de l'adelphie, mariés ailleurs et insérés dans les rapports sociaux constitutifs d'autres maisons, serait à cet égard dénuée de signification sociale . Inversement, les hommes-pourvoyeurs de pagnes orientent les flux de pagnes qu'ils contrôlent vers les épouses et les femmes affines, seules destinataires sociales de ces transferts, à l'exclusion des "soeurs" de leur adelphie . A la sélection de la demande féminine, qui retient les seuls affins comme pourvoyeurs de pagne, répond la sélection de l'offre masculine, qui ne reconnaît comme destinataires possibles parmi les femmes, que les seules affines . Il est vrai cette fois, que ces biens résultent de la conversion marchande de denrées produites par les hommes dans le cadre de leur mariage et de la maison de l'épouse, sur le territoire adelphique des affines, et non chez eux, auprès de leur "soeurs".

Il est significatif à cet égard d'observer ce qui se passera un peu plus tard, dans les années 50, lorsqu'un homme aura obtenu un contrat de

travail sur le port de Beira par exemple, d'où il reviendra avec une pleine valise de pagnes . A son retour, on faisait sonner les trompes à mesure que le marcheur, solitaire et encombré de bagages, s'approchait du *mu-tthetthe* qu'il avait quitté une année auparavant . Parvenu auprès des siens, il était accueilli par son *humu*, chez qui il déposait sa valise . Ce jour là, personne ne touchait à la valise, c'était la fête . Le lendemain matin, les notables de l'adelphie du migrant se réunissaient, en compagnie de sa *maama* et de son *epiipi* à la cour du *humu*, afin de procéder à l'ouverture de la valise . Le migrant remettait la clé à son chef qui l'ouvrait lui-même, le jeune homme avait disposé les biens de façon particulière dans son bagage, de telle façon que le *humu* puisse procéder à leur redistribution sans avoir à chercher, choisir quoi pour qui : sur le dessus, en principe, une couverture pour le *humu* (éventuellement un pantalon), puis venaient vingt ou trente mètres de tissus pliés, dans lesquels le *humu* découpait quelques pagnes pour l'*apwya*, la *maama* et l'*epiipi*, le reste du tissu était confié à la garde du *humu* . Le migrant ne conservait rien de significatif pour lui, et rien n'était prévu pour son épouse ou les notables de celle-ci .

Ces biens résultent d'une activité effectuée indépendamment du mariage et du groupe domestique où le migrant vivait et travaillait avant son départ, ils ne sont pas offerts d'emblée à l'épouse ou aux notables féminines du groupe de celle-ci . Pour autant, le gros des pagnes ne sont pas offerts aux "soeurs" : stockés chez le *humu*, ils entrent dans le bien commun de l'adelphie et seront redistribués aux "frères" qui les offriront eux-mêmes à l'extérieur de l'adelphie, aux femmes des maisons où ils sont mariés .

La dépendance globale où sont placées les femmes au regard des hommes ainsi spécifiée, se solde paradoxalement par une *obligation* sociale supplémentaire des hommes à l'endroit des femmes dans le mariage : l'impossibilité socialement établie pour celles-ci du recours aux congénères pour leur accès au marché, la nécessité où elles sont placées de se tourner vers les époux, *dépendants de leur maison par le mariage, transforme la demande des femmes en une obligation des hommes* - qui assigne à l'offre

des pagnes son caractère compulsif évoqué plus haut . Aux fonctions requises d'un jeune époux dans le mariage exposées dans le précédent chapitre, *fécondeur* et *producteur*, il me faut ajouter maintenant celle de *pourvoyeur de pagnes et de biens du marché* de son épouse et des notables féminines du groupe où il est marié . Toute défaillance des époux de ce point de vue les place, au même titre que leur éventuelle stérilité ou paresse, en instance de répudiation (1) . Dans la mesure enfin où le jeune homme dépend lui-même d'une décision et du bon vouloir de son chef d'adelphie, son *humu*, pour l'accès aux pagnes permettant de satisfaire ses obligations dans la maison, il se trouve indirectement soumis au terme de ce processus à *son autorité adelphique* - le *humu*, savait suspendre la délivrance des pagnes à ses dépendants, à la manifestation concrète et régulière de leur obéissance et de leur "bonne mentalité" .

Ainsi, l'appropriation par les hommes de la sphère de l'échange marchand place sans doute les femmes en situation de dépendance, mais elle présuppose plus qu'elle ne constitue une subordination sociale de celles-ci à l'autorité des hommes . La *demande* des femmes semble finalement mise à profit par les chefs d'adelphie pour se soumettre socialement *leurs propres dépendants masculins* . Quelle que soit l'inévitable dispersion de ceux-ci, mariés auprès des femmes de différentes adelphies, incorporés à diverses maisons, ils se retrouvent tous assujettis au seul pouvoir de leur chef d'adelphie, pour satisfaire à l'obligation de pourvoir en marchandises, et

(1) Des vêtements furent vendus en 1984 dans le district, provenant d'une aide des Etats Unis . Les vendeurs (personnels de l'administration locale sollicités pour l'occasion) se sont étonnés des difficultés rencontrées pour écouler leurs marchandises, alors que les paysans n'avaient pu en obtenir sur le marché depuis parfois quatre ou cinq ans . Mais le lot de vêtements se composait principalement d'habits masculins, avec quelques pantalons féminins, peu de robes et pas de pagnes . Il eût été indécent, pour la plupart de ceux qui se sont présentés sur les marchés, de se procurer des vêtements pour eux-mêmes, avant que leur propre épouse ne fût dûment pourvue en pagnes, ou à tout le moins de quelque jupe ou robe (les pantalons étant de toutes façons exclus). Plutôt que de risquer un conflit dans l'*etoko* ou avec les "beaux-parents", beaucoup ont préféré ménager leur argent pour une occasion prochaine, où ils espèrent pouvoir enfin trouver de quoi vêtir leur épouse, avant de songer à se vêtir eux-mêmes (Geffray-Pedersen, 1985a).

particulièrement en pagnes, les femmes dont ils dépendent par le mariage. Mais le pouvoir masculin, par le contrôle qui lui échoit sur la redistribution de ces biens dans la société, peut se prévaloir de prérogatives beaucoup plus vastes que le seul contrôle social des cadets et juniors de son sexe. Les biens qu'ils administrent ont en effet le caractère d'une richesse collective à la disposition, sous l'autorité du *hunu* qui les garde, de l'ensemble du groupe. C'est du reste à ce titre qu'ils sont redistribués progressivement aux dépendants afin de pourvoir à leurs obligations matrimoniales. Mais les pagnes ou l'argent servent également pour le paiement des dettes ou des amendes entre adelphes, en règlement d'une faute d'un dépendant quelconque à l'encontre d'un membre d'un autre groupe. Les pagnes circulent alors de *hunu* à *hunu*, dépositaires de biens dont la gestion revient de ce point de vue, à ordonner l'ensemble des solidarités adelphiques pour le compte de tous les dépendants, hommes et femmes, du groupe - si tant est qu'ils ont su, par ailleurs, mériter la confiance de leurs aîné(e)s et *hunu*. Une grande *apwya* peut, le cas échéant, disposer d'un stock de pagnes quantitativement plus important que celui de son *hunu*, mais seul ce dernier peut user de ces biens spéciaux et les remettre en circulation au nom de son groupe adelphique, pour le recouvrement des "dettes" contractées par ses dépendant(e)s. Il est de même la seule personne habilitée à recevoir les pagnes offerts par ses pairs pour l'annulation d'une "créance" au débit des affins. Lorsque les pagnes interviennent, dans la résolution des querelles matrimoniales, des conflits de voisinage, lorsqu'ils entrent dans la composition des dons, des offrandes au *mpéwé*, lorsqu'ils font l'objet des transactions inter-adelphiques relevant de l'administration et de la gestion politique quotidienne du groupe, ils remplissent une fonction politique - mais ils n'ont cette fonction qu'entre les mains du *hunu*. Entassés à la cour d'une femme, les pagnes peuvent être interprétés comme l'empreinte immédiate de sa position sociale ; mais accumulés chez un *hunu*, les mêmes biens sont plutôt les instruments de l'exercice de son autorité au nom du groupe, de l'actualisation de son pouvoir. Entre les mains d'une femme, le pagne n'a d'autre fonction que de sanctionner, matérialiser autant que signifier, le

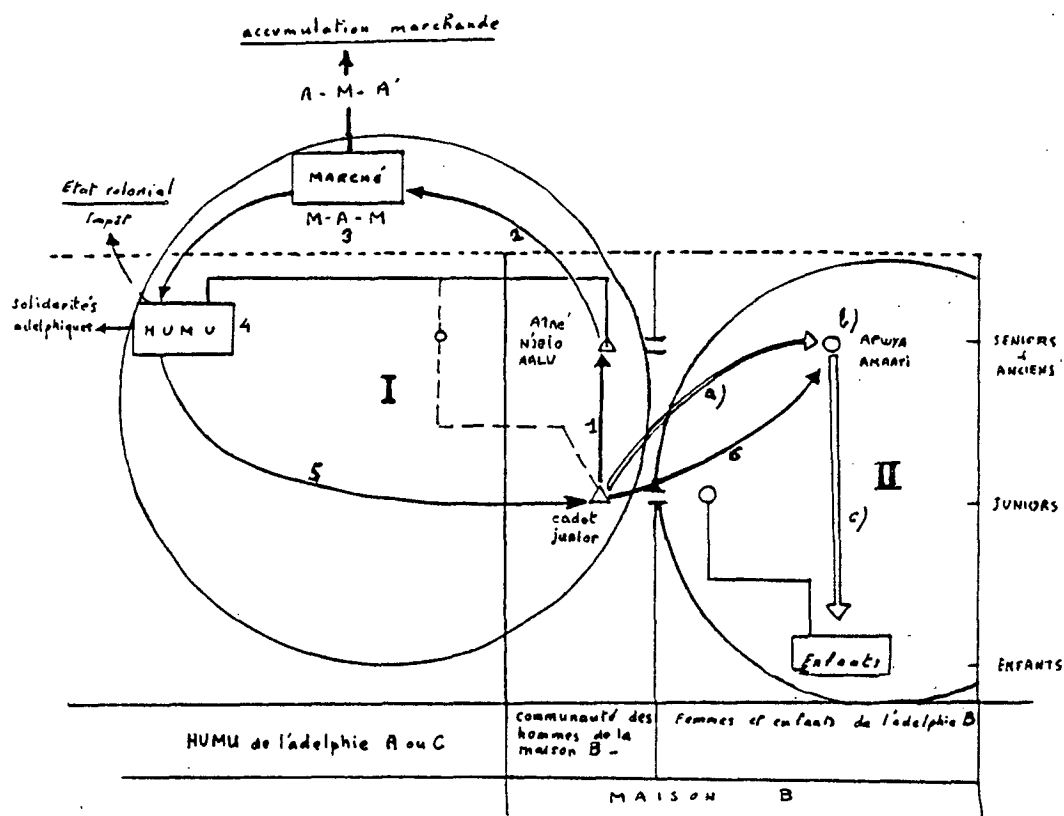
statut personnel de celle qui le détient, il ne sort plus en principe de son *etoko* (1). Entre les mains d'un *hunu*, les pagnes ne témoignent pas comme tels de son statut, mais de la richesse ou de la puissance de l'adelphe qui le reconnaît pour son chef. Il a autorité sur ces biens qu'il gère en principe au mieux des intérêts du groupe qu'il représente. Les pagnes terminent presque toujours leur périple à la cour d'une femme, mais entretemps, ils sont passés par les mains d'au moins un *hunu*, peut être deux, cinq, dix... Ils n'entrent dans l'*etoko* de ces derniers que pour en sortir, recouvrant au passage une amende, une dette, satisfaisant une obligation, un don, avant de s'immobiliser ordinairement à la cour ou sur les reins des femmes. La dichotomie fonctionnelle des pagnes, selon qu'un homme ou une femme en dispose, témoigne encore de la prééminence politique des hommes. Une femme peut bien collectionner des pièces de tissu jusqu'à en emplir sa pallole et sa cuisine, seul un homme peut en faire des objets

(1) Le seul cas attesté, à ma connaissance, où les pagnes circulent à nouveau après avoir été offerts à une épouse est significatif. Lorsqu'un homme envisage d'épouser une seconde femme (indépendamment des pratiques visant à la substitution d'un défunt par un cadet auprès de sa veuve), il ne peut le faire qu'après d'une autre adelphe, dans une autre maison. L'homme dépend alors de deux groupes domestiques distincts, il a deux *ashi-amaati* etc. on dit du reste plus volontiers qu'il possède "deux palloles", ou "deux *etoko*" plutôt que deux épouses. Le polygame propose, et s'engage à respecter, un "programme" de présences et de travail rigoureusement partiaire entre les deux épouses, les deux *etoko* dont il dépend alors (trois jours/trois jours, cinq jours/cinq jours...). Mais il ne peut le faire qu'avec l'accord formel de la première épouse, sanctionné par l'offre d'un pagne de celle-ci, puisé dans sa réserve, à la seconde épouse. En ce sens, de telles pratiques ressemblent plus à un accord entre deux femmes, au terme duquel elles se partagent les services d'un même homme, qu'à une "accumulation" de femmes au service ou à la cour de ce dernier. Le polygame dispose ainsi de deux partenaires sexuelles, mais il ne peut jamais, en principe, rassembler ses deux épouses dans un même *etoko*. La démultiplication des prestations qui résulterait de tels mariages pour un junior explique peut-être qu'ils aient été le fait exclusif des anciens, seniors et aînés, déçagés par leur position générationnelle et d'antériorité dans la génération de toute obligation prestataire. La pratique ne s'étend chez les juniors que depuis une vingtaine d'années, période précisément où les jeunes gens ont commencé à disposer des moyens sociaux de se soustraire aux obligations de travail à l'endroit des générations qui les précèdent (Geffray, 1987 b).

socialement opérationnels, lui seul investi les pagnes de l'efficacité politique que leur confère leur transfert entre adelphies .

Je peux maintenant figurer côte à côte les deux sphères de circulation (cercles I/marchandises et II/vivrier) :

Figure 12 - UNE SPHERE DE CIRCULATION PAR SEXE :
MARCHE = HOMMES (I) et VIVRIER = FEMMES (II) .



cycle I (marchandises): production (1)- échange (2-3)- stockage (4)- redistribution (5)- consommation (6) .

cycle II (vivrier) : production(a)- stockage (b)- redistribution(c)

Commentaire : S'agissant du cycle "I"-2-4-5-6" de production - échange - stockage - redistribution et consommation des biens destinés au (ou en provenance du) marché, je fais figurer chacun des groupes et statuts sociaux successivement engagés à chacune des étapes du procès de circulation (1, note page 169) :

- I¹ - *production* des produits destinés à la vente, engageant la *communauté des hommes dans la maison*, sous le contrôle de l'ainé de cette communauté, époux de l'ainée des femmes affines, qu'il soit ou non l'ainé (*n'jeio*) dans l'adelphie des producteurs .

- I² - *transport* des produits jusqu'aux marchés du littoral sous la responsabilité de l'ainé qui contrôle les produits, ou d'un *nahota* en son nom . La caravane est composée de dépendants de l'ainé-possesseur des produits, ou de volontaires, quelle que soit leur appartenance .

- I³ - *négociation* et *échange* des produits par le responsable de la caravane, contre du numéraire, du petit outillage métallique, et essentiellement des *pagnes* . Les produits sortent du système social à la faveur de ces transactions, qui alimentent l'accumulation de capitaux marchands détenus principalement par les communautés indo-pakistanaïses et arabo-swahili, établies sur les comptoirs marchands du littoral .

- I⁴ - *stockage* des pagnes et du numéraire acquis sur le marché (rapportés du littoral par la même caravane) à la cour du *humu*, *chef d'adelphie de l'ainé possesseur des produits*, sur le territoire adelphique de celui-ci, et non sur le territoire de la maison où il est marié (indépendamment de l'appartenance adelphique des producteurs des denrées vendues dont résultent ces biens) .

- I⁵ - *redistribution* des biens par le *humu* aux *dépendants masculins de son adelphie* (qu'ils aient ou non participé par leur travail à la production des denrées initialement vendues), en raison de l'obligation qui leur est faite de pourvoir en pagnes et en biens du marché leur épouse et les notables féminines des diverses maisons où ils sont mariés .

- I⁶ - *offre régulières* de pagnes par les *hommes* à leur épouse et aux notables féminines des maisons où ils sont mariés . Les pagnes sont ainsi distribués *entre les femmes d'une même adelphie*, en raison directe de l'importance de la dépendance qu'elles contrôlent dans la maison . *Entre les mains des femmes les pagnes ne circulent plus, ils s'accumulent à leur cour où ils prennent une fonction ostentatoire*, signes de leur statut et position sociales (1, note page 169)

5) la production, le transfert et l'accumulation du surplus

Je me suis efforcé jusqu'à présent d'identifier et de caractériser des catégories sociales, définies par le sexe, la génération et l'antériorité dans la génération, telles que je les voyais engagées aux différents moments des processus prestataires-redistributifs où se structurent les deux sphères de circulation distinguées ci-dessus . Il pourrait être intéressant d'envisager maintenant ces relations sous un autre éclairage, en mettant mieux en évidence la distinction des personnes et des biens du point de vue de la fonction et du destin de ces derniers dans la reproduction *physique* et *sociale* des populations .

Les biens produits et circulant dans la sphère II, contrôlés par les femmes, le sorgho principalement, mais aussi quelque fois le maïs, les diverses variétés de haricots, les courges et quelque manioc (Duhart-Larrazabal, 1983) entrent tous dans la composition des différents repas confectionnés sur une année, consommés par les membres du groupe domestique ou de la maison . Sans doute, quelque farine de sorgho est-elle requise par les manipulations accomplies lors des cultes aux ancêtres, à l'occasion des rituels agraires, de l'inauguration d'une nouvelle paillote, des funérailles ; les vieux connaissent par ailleurs les secrets de fabrication d'une boisson fermentée (*otheka*), qu'ils confectionnent pour eux-mêmes avec le sorgho, après la soudure, lorsqu'il y en a tant dans les greniers que les réserves ne paraissent pas devoir être consommées à

(1, note des pages 167-168) Je n'ai pas estimé utile de commenter à nouveau le cycle de production - redistribution du produit vivrier (sphère de circulation "II^{a-b}", exclusivement féminine) déjà décrit dans le premier chapitre . Je rappellerai qu'une partie des biens acquis par l'échange - la quasi totalité du numéraire dans les années 30 - ne fait qu'un bref passage dans le système social, avant d'en ressortir bientôt sous forme d'impôt versé à l'Etat colonial . Une autre partie demeure dans le système social sans entrer dans le cycle principal décrit ici, ce sont les biens transférés d'un *humu* à un autre *humu*, en paiement des dettes et amendes contractées par les siens .

temps par leurs dépendants . Ces produits, qui relèvent de l'autorité gestionnaire des femmes, sont d'abord destinés à être consommés par les membres de la maison, à assurer la subsistance de tous - *l'entretien de la vie de tous les membres de la société* . On a vu dans le premier chapitre, qu'un certain nombre de relations sociales de dépendances et de soumissions s'autorisait des modalités particulières de la socialisation du travail sur ces produits, et de leur redistribution . Mais considérant ici leur fonction dans la seule reproduction physique de la population, je qualifierai ces biens, après C. Meillassoux, de *régénérateurs* ("produit ou matière contribuant à la reconstitution de l'énergie-travail et à l'entretien de la vie du producteur" 1986 : 331) .

Les pagnes, circulant dans la sphère I contrôlée par les hommes, ont peut-être, de leur côté, quelque fonction à cet égard - de protection contre le froid - encore que l'on voit mal pourquoi les hommes, qui n'en portent pas, seraient moins sensibles que les femmes à la rigueur des (rares) frimats . Mais à supposer même que le premier pagne offert à une jeune épouse, juniore, cadette dans sa génération, satisfasse un tel besoin, il en va différemment de ceux, reçus et accumulés par les femmes à mesure de leur évolution statutaire - accès à l'ainesse dans la génération, à la génération seniore, ou *a fortiori*, à la doyenneté dans la maison, chez la *apwya* . Considérant la fonction de ces biens (sphère I) dans la reproduction physique des populations, force sera de reconnaître qu'elle est nulle - les pagnes ne servent pratiquement à rien de ce point de vue - ces biens sont *inertes*, pour reprendre l'expression utilisée par C. Meillassoux, qu'il oppose à "biens régénérateurs" (*ibid*) . Ce qui ne signifie pas, à l'évidence, qu'ils soient anodins socialement - on vient précisément de voir comment les modalités particulières du contrôle par les hommes du procès de leur production - circulation - consommation, leur permettait de confiner

(1) Notons que des pagnes s'accumulent aussi, au-delà des doyennes pourrait-on dire, jusque dans le monde des morts . Ce sont les pièces de tissu accrochés autour des baobabs, ou disposés à l'orée des cavernes, en des lieux souvent isolés où sont rendus les cultes dûs aux ancêtres du groupe, et que personne ne s'aviserait d'aller dérober pour s'en vêtir .

les femmes en position de dépendance à leur égard et, conjointement, de se soumettre leurs dépendants masculins dans l'adelphie .

Les pagnes relèvent du surproduit susceptible d'être dégagé au sein de ce système social - mais ils représentent plus précisément *cette part du surproduit qui n'est pas dévolue à la sustentation des membres de la société incapables de produire eux-mêmes : le surplus* . De ce point de vue, on pourrait dire que si l'ainesse féminine administre le cycle prestataire - redistributif portant sur les biens régénérateurs - i.e. le cycle productif au terme duquel tous les membres de la population subsistent dans ce système social, l'ainesse masculine s'est approprié, elle, le contrôle exclusif du cycle prestataire - redistributif portant sur les biens inertes - i.e. l'administration du surplus .

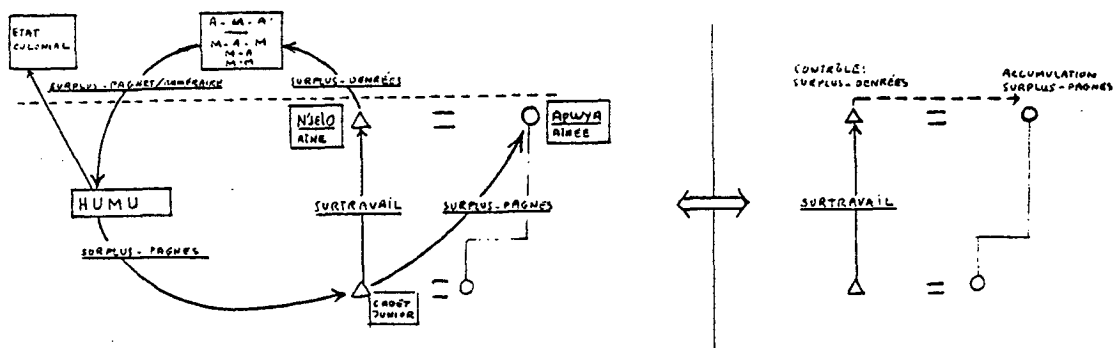
C'est l'ainé de la communauté des hommes dans la maison qui ordonne quotidiennement, sur les terres de son épouse, le surtravail spécifique de ses cadets et dépendants par le mariage, dont le produit - le surplus sous sa "forme-arachide ou sésame" - sera vendu à la côte. Le surplus est ensuite emmagasiné, gardé sous sa "forme-pagne" à la cour du *humu*, avant d'être redistribué par lui à ses dépendants masculins dans l'adelphie, et enfin offert par eux aux femmes affines, entre lesquelles il se répartit en raison de leur statut dans l'organisation domestique - i.e. de leur position dans le cycle prestataire - redistributif des biens régénérateurs qu'elles administrent . L'ainé de la communauté des hommes dans la maison, qui concentre le surtravail spécifique des membres de cette "communauté" sur laquelle il a autorité par le mariage, est aussi, en principe, *n'jeio*, doyen dans sa propre adelphie . Par ailleurs ce sont les doyennes féminines, les *apwya* qu'ils ont épousés, à qui ils doivent leur autorité dans la maison, qui se trouvent accumuler et détenir à leur cour la plus grande part du surplus accumulé en fin de cycle . Les hommes qui offrent les pagnes aux *apwya* sont les mêmes que ceux dont le surtravail et son produit, le surplus sous sa "forme-arachide ou sésame" sont ordonnés et administrés par leurs époux . Sans doute, le surplus-denrées contrôlé par l'époux de l'*apwya*, et le surplus-pagnes détenu par celle-ci ne proviennent-ils pas des mêmes travaux concrets :

- la première forme du surplus (produits commercialisables) résulte du travail de la communauté des hommes dans la maison,
- la seconde (les pagnes) provient des réserves contrôlées par les *ma-humu* de chacune des adelphies des hommes mariés dans la maison de la *apwya*, elle résulte de la conversion marchande du produit de travaux réalisés à l'échelle de l'aire matrimoniale, sous l'autorité de chacun des aînés, *mi-jeio* mariés ailleurs, dont dépendent - par leur appartenance adelphique - chacun des membres de la communauté des hommes dans la maison .

Il est ainsi possible d'identifier, à l'échelle de l'aire matrimoniale, l'existence d'un transfert de surtravail réalisé collectivement, des juniors et cadets comme catégorie sociale vers l'ainesse masculine, qui gère collectivement le surtravail de leurs dépendants dans le cadre de la communauté des hommes des maisons où ils sont mariés . Mais on se rend compte qu'à l'échelle de l'aire matrimoniale toujours, l'ensemble du processus met aussi bien face à face l'ainesse masculine (collectivement, comme catégorie sociale) à l'ainesse féminine, et qu'il se résoud, en définitive, en un transfert du surplus, de l'ainesse masculine qui en contrôle sa forme primitive (denrées), à l'ainesse féminine qui en accumule à fins ostentatoires sa forme seconde (pagnes) .

Je figurerai graphiquement cette réduction analytique de la façon suivante :

Figure 13 - TRANSFERTS DU SURTRAVAIL ET DU SURPLUS



Les aînés masculins ne sont en mesure de concentrer sur eux le surtravail des cadets, à l'échelle de l'aire matrimoniale, qu'en tant qu'époux des doyennes des maisons où ils sont mariés . On peut se demander alors si l'ensemble du procès, envisagé ici comme transfert du surplus de l'aïnesse masculine à l'aïnesse féminine, n'a pas aussi le caractère d'un hommage supplémentaire rendu par les hommes à l'autorité des femmes - résultant de la position gestionnaire de celles-ci dans le cycle prestataire-redistributif portant sur les "biens régénérateurs" dont ils dépendent toujours pour subsister . Cet "hommage" serait comme une contrepartie de la mise en dépendance incontestable des femmes vis à vis des hommes pour l'accès au marché . Mais de l'"hommage" à l'obligation, on a vu qu'il n'y a pas loin . Après tout, envisagées au point de vue des aînées féminines, les choses ne pourraient-elles se formuler ainsi : "nous (les aînées) abandonnons à nos époux le contrôle du produit du travail effectué sur les terres de nos adelphies par les époux de nos cadettes, filles et nièces - s'agissant du moins des travaux réalisés en sus de ceux qui sont nécessaires à notre subsistance à tous, dont nous contrôlons le produit . Nos époux font ce qu'ils veulent de ces produits, mais nous entendons qu'il nous en revienne quelque chose qui témoigne de ce que les hommes nous doivent" .

Il convient d'admettre que jusqu'à présent, le titre retenu pour inaugurer ce chapitre, " les femmes dépendent des hommes" n'a qu'à moitié tenu ses promesses : les conditions de la dépendance des femmes ont certes été mises à jour et exposées dans diverses régions du système social, mais la sanction sociale de ces dépendances en a finalement toujours été l'aménagement d'un procès de soumission des hommes par les hommes... la soumission politique des femmes à l'autorité des hommes, pour évidente qu'elle soit sur le terrain, ne paraît pas accessible à mon analyse - au moins dans les termes et dans le cadre problématique où j'ai cru devoir la mener jusqu'à présent (1) .

Je me propose de poursuivre à présent en décrivant la logique - sinon de sa genèse - de l'autorité et du pouvoir dans l'adelphie . Cette description donnera l'occasion d'une réélaboration synthétique de l'ensemble des éléments d'analyse avancés jusqu'à présent, de manière à aborder enfin le statut de ce personnage singulier - ni doyen-*n'jeio* ni doyenne-*apwya* : le *humu*-chef d'adelphie . Le recrutement des *ma-humu* est indépendant de leur génération et de leur antériorité dans la génération, il m'appartient d'essayer d'expliquer l'originalité de ce dispositif politique dans une société domestique . On y verra mieux ce à quoi le pouvoir travaille dans l'adelphie, et ce dont il se soutient .

(1) Je me propose de différer l'accomplissement de cette tâche, sans toutefois démissionner . Je prends acte - comment faire autrement ? - que le pouvoir masculin est impossible à concevoir à la considération des rapports sociaux de production, et que s'il est manifeste à l'analyse des mécanismes de la reproduction sociale de la société dans le temps (stratégies de l'affinité), ou des relations du système au marché, il demeure néanmoins difficile d'en saisir la genèse . Je laisserai momentanément cette question pendante, pour y revenir dans le quatrième chapitre . Certains traits fondamentaux de la vie sociale seront alors présentés : le rapt des femmes et des petites filles . Ces problèmes n'ont pas encore été soulevés jusqu'à présent, et l'on ignore encore quelle peut en être le sens et l'empreinte dans le système social . Leur exposé me permettra de formuler d'autres hypothèses sur la soumission des femmes, qui m'autoriseront à en lever le paradoxe .

CHAPITRE TROISIEME

LES DOMAINES DU POUVOIR ADELPHIQUE

(la reproduction sociale)

LE CONTENU DE L'INSTITUTION MATRIMONIALE, AUTORITE ET POUVOIR

On a coutume de dire à propos de sociétés domestiques, que le pouvoir s'y soutient de la gestion du processus matrimonial, du contrôle qui est dévolu à son détenteur sur la circulation des personnes, et particulièrement sur le mariage : moment nodal de la reproduction de la société dans le temps, le mariage étant conjointement le lieu, institutionnalisé, de l'avènement des générations productives (i.e. de l'âge productif) et de la reproduction démographique dans ces systèmes sociaux . La société des *makhuwa* ne semble pas faire exception à cet égard, j'ai déjà eu l'occasion de souligner l'existence d'un certain nombre de relations sociales, dont la clé semblait résider dans l'ordonnance des mariages . Cependant, ce qui est entendu ordinairement par "procès matrimonial", est l'aménagement social d'une circulation prenant la forme d'un échange,

portant sur les femmes, en tant que reproductrices - faiseuses d'enfants (je me réfère ici aux analyses de l'"anthropologie économique", dont les conceptions se sont élaborées explicitement à l'observation de systèmes sociaux "patrilocaux"). Mais, s'agissant de la société *makhuwa*, il est difficile de considérer que les femmes y "circulent", au même titre que dans un système "patrilocal" . Si tant est qu'elles soient l'objet d'un "échange", les femmes ne sauraient l'être en tant que reproductrices : un homme épouse une femme pour de multiples raisons en pays *makhuwa*, et pour lui faire certes, impérativement, des enfants, mais sûrement pas pour se donner lui-même une descendance . D'autres hommes sont là pour ça, qui viennent féconder ses soeurs .

En conséquence, s'il est vrai que le pouvoir adelphique se soutient de la maîtrise du mariage - ce qu'il m'appartient encore de montrer dans le cadre de ce système social - il convient de revenir maintenant à l'analyse du procès matrimonial comme tel, afin de reconnaître précisément, et le cas échéant de distinguer, ce qui y circule, ce qui s'y échange, et à quel titre . Que négocie-t-on à l'occasion d'un mariage ?

1) le mariage : sperme et séduction

Les femmes saisies dans ce système social assurent par leur mariage d'autres fonctions que la fonction reproductrice . Plus exactement, si cette fonction demeure décisive, elle ne peut l'être qu'aux yeux des doyen(ne)s du groupe adelphique de l'épouse, son *n'jeio* et sa *apwya*, et en aucune façon à ceux de son époux et des notables adelphiques de celui-ci . Les enfants à naître d'une union appartiennent au groupe de leur *maama* et de leur *aalu*, ils viennent perpétuer ou accroître les effectifs de l'adelphie des femmes . Les hommes, et au-delà leurs adelphies, n'ont rien à attendre du mariage ou des épouses de ce point de vue . *Les fonctions reproductrices*

des femmes ne sont ni négociées ni négociables - ce n'est pas de ça dont il est question lors d'un mariage . Ce sont au contraire, comme on l'a vu (premier chapitre), les fonctions reproductrices de l'homme qui retiennent socialement l'attention : sa fécondité (éventuellement reconnue à l'examen, magique, de son sperme) est le préalable à la pérennité d'une union, la fécondité des femmes étant *a priori* admise, au dessus de tout soupçon . Ainsi, ce sont plutôt les maîtres du mariage dans l'adelphie des femmes qui attendent des dépendants masculins de leurs homologues affins, qu'ils viennent féconder leurs soeurs et nièces . A ce titre, les maîtres du mariage font circuler leurs hommes entre leurs groupes respectifs, en tant que fécondateurs des femmes de leur adelphie .

Quel que soit le destin de la progéniture née du mariage, celui-ci n'en demeure pas moins le cadre institutionnel de la procréation et des relations sexuelles socialement reconnues - et admissibles . Néanmoins dans cette société, à la responsabilité des hommes quant à la fécondité de l'*etoko*, semble faire écho une obligation corrélatrice des femmes quant à l'entretien et à la satisfaction du désir de leur conjoint . Si les hommes ne peuvent compter sur leur mariage pour acquérir une descendance, du moins sont ils en droit d'attendre - et semble-t-il ici plus qu'ailleurs - de leurs épouses qu'elles les séduisent, et leur donnent le plaisir sexuel .

"J'ai brûlé ma maison" a coutume de dire un homme dont l'épouse est enceinte, avec laquelle il ne peut plus entretenir de relations sexuelles (ou encore *untiba masadi*, "faire pourrir l'oeuf", ou *okuba murei*, "faire mourir la racine" [le pénis]) . Il souligne par là le caractère érotique des liens qui l'unissent à son épouse, mais aussi bien son désintérêt, profond ou affecté, pour la procréation à naitre de ses propres prestations . La dévotion d'une "petite-fille" en second mariage aux époux méritants (*etali*, celle qui couche avec son aïeul), sur proposition de sa première épouse lorsqu'elle ne s'estime plus elle-même suffisamment désirable, manifeste encore l'obligation faite aux femmes de séduire l'époux dans le mariage, à défaut de lui donner des enfants . La séduction féminine s'en trouve partiellement institutionnalisée, comme en témoignent les rites et pratiques érotiques enseignées à l'initiation des jeunes filles, les tatouages érotiques

effectués à l'intérieur du haut des cuisses, le port à la taille d'une ceinture de petites perles colorées, dont la seule mise à jour, au détour d'un pli du pagne, constitue une invite . L'extension des petites lèvres que les jeunes filles effectuent elles-mêmes chaque soir, dans l'intimité, est réputée garantir le plaisir du futur époux . Si le mariage résulte d'une circulation des hommes fécondateurs des femmes entre les groupes adelphiques, il se manifeste aussi bien en regard comme une dévolution de femmes séductrices, prestataires (autant que partenaires) sexuelles, aux hommes dont on sollicite socialement le sperme .

Faut-il voir une continuité, une corrélation directe entre ces deux aspects institutionnalisés du mariage - les femmes ont-elle l'obligation de séduire leur époux, d'entretenir et de satisfaire leur désir, en raison de l'obligation qui incombe à celui-ci de leur faire des enfants - donc l'amour? ou doit-on plutôt interpréter la séduction obligée comme une sorte de compensation due aux hommes, de la condition fâcheuse qui leur est faite par ailleurs dans le mariage ? les deux à la fois ? L'offre d'une jeune épouse à fins explicites de prestations sexuelles au vieil époux méritant, de la part de sa femme, accréditerait plutôt l'idée de compensation - sinon de récompense . Mais je confesse méconnaître le degré et les modalités de l'érotisation d'un tel "devoir de séduction" - dans la mesure où il déborde bien entendu le seul "devoir conjugal" - tel que l'homme peut légitimement revendiquer un droit au plaisir qui lui est socialement reconnu . L'information dont je dispose sur le contenu de l'initiation féminine, que je soupçonne d'être particulièrement édifiante à cet égard, est insuffisante .

Les deux fonctions envisagées ici caractérisent un aspect incontestable du procès matrimonial, il se révèle de ce point de vue comme :

- un procès de circulation des hommes entre les adelphies, au titre de fécondateurs de leurs femmes,
- un procès de dévolution des femmes entre les adelphies, au titre de prestataires sexuelles à leurs hommes .

Mais on se rend compte que les personnes dont la mobilité sociale se trouve engagée sous ces seuls rapports, interviennent dans le processus

matrimonial comme des individus, indépendamment de leur position statutaire. L'identité sociale des hommes et des femmes, dans un mariage envisagé de ce seul point de vue, est indifférente ; ils sont à la limite socialement "interchangeables" : chaque homme y est équivalent à n'importe quel autre, pourvu qu'il ne soit pas stérile, et chaque femme y vaut n'importe quelle autre femme, si tant est qu'elle séduise et consente à se laisser séduire . Si le mariage n'était que cela, il induirait une indéfinition sociale des partenaires matrimoniaux telle, que l'on voit mal en quoi le contrôle du processus matrimonial constituerait même un enjeu politique - et *a fortiori* un principe quelconque du pouvoir dans l'adelphie . En outre, si l'on voulait reconnaître dans la circulation matrimoniale ainsi définie les termes d'un échange, il serait difficile de comprendre pourquoi un tel "échange" prend la forme institutionnelle dans cette société de l'échange "restreint" plutôt que "généralisé" . Mais, comme on l'a vu longuement au fil des analyses proposées jusqu'à présent, il est question de bien autre chose, au-delà de ces fonctions élémentaires, dans l'aménagement d'une union matrimoniale .

2) L'échange matrimonial : les appareils de femmes pourvues de statuts

Si les capacités fécondes des femmes ne sont ni négociées ni négociables, leurs charmes ne sont pas non plus au coeur des pourparlers préalables au mariage . Il en va tout autrement de leur position sociale, virtuelle ou actuelle, au sein du groupe domestique ou de la maison où elles sont nées . Si chaque femme doit savoir séduire, elle est aussi - d'abord - une aînée ou une cadette dans la série de ses collatérales . Cadette parmi les cadettes, elle a plus ou moins de chance de parvenir un jour à l'aînesse ; aînée juniore, elle vit à la cour d'une *maama* seniore ou d'une *epiipi* ancienne, qui seront selon le cas les destinataires des prestations en

travail du futur "gendre" incorporé à leur groupe par le mariage ... Chacune des femmes nées dont on négocie la dévolution au dépendant d'un doyen affluant, surgit à la dernière génération d'un réseau social de femmes hiérarchisées entre elles, tout entier déjà structuré et organisé pour la production et la redistribution de la subsistance . Chaque jeune fille, pubère, bonne à marier, occupe une position statutairement définie au sein de l'appareil socio-économique féminin où elle est née, où elle a grandi, appareil auquel ses aînées sont convenus d'incorporer un producteur supplémentaire, qui viendra la féconder . De ce point de vue, une femme n'est nullement équivalente à n'importe quelle autre femme : elle est pourvue d'un statut qui intervient cette fois au coeur de la négociation, qui en constitue en propre l'objet, du point de vue du doyen qui convoite une jeune fille, pour le mariage d'un de ses dépendants .

Le profit tiré du statut des épouses par les hommes pour établir leur autorité quotidienne sur leur dépendance a déjà été évoqué, analysé et décomposé au début du précédent chapitre (schéma d'alliance matrimoniale alternée sur trois générations et tendance à l'affinité bilatérale) . Il suffit de rappeler qu'en l'absence de tout statut social émarquant au contrôle du cycle productif, les aînées masculines sont néanmoins en mesure, d'exploiter la position sociale de leurs épouses, lorsqu'elles sont elles-mêmes aînées - leur statut se soutenant cette fois d'un tel contrôle - pour se soumettre socialement leurs dépendants masculins adelphiques . Cette tendance vise simplement à faire coïncider la communauté des hommes dans la maison, dont les membres sont spontanément hiérarchisés en raison du statut de leurs épouses, avec le groupe et la hiérarchie des hommes de l'adelphie . Le contrôle du mariage revient de ce point de vue à aménager l'incorporation des hommes aux appareils productifs féminins hiérarchisés, utilisant la subordination où ils se trouvent contraints dans la maison, pour matérialiser la hiérarchie prévalant entre hommes dans l'adelphie, fonction de la génération et de l'antériorité dans la génération . La soumission des dépendants masculins adelphiques ne se réalise toutefois qu'à l'échelle de l'autre matrimoniale (multilatéralité de l'affinité), elle y est prise en charge par l'ensemble des aînées masculines qui se

soumettent collectivement l'ensemble des dépendants de leur sexe de l'aire matrimoniale, indépendamment de leur appartenance adelphique . La soumission collective des dépendants masculins résulte de la double appartenance sociale des hommes, à l'adelphie où ils sont nés et où ils ont été élevés, et à la maison où ils sont incorporés par le mariage, où ils passent leur vie de producteur . Si une stricte bilatéralité de l'affinité, établissant une coïncidence idéale des deux appartenances, s'avère irréalisable (par le fait au moins, de l'inégalité des croix démographiques des groupes affins), du moins s'efforce-t-on d'éviter qu'un cadet dans l'adelphie ne se trouve propulsé en situation d'ainé dans la communauté des hommes d'une maison, par son mariage avec une aînée . Tel est le contenu stratégique du processus matrimonial, qui donne à sa maîtrise son caractère politique : *les femmes n'y sont négociées ni comme reproductrices, ni comme séductrices, ni même comme productrices, mais comme porteuses d'un statut, d'une position particulière dans la hiérarchie des femmes, que les maîtres du mariage exploitent pour socialiser le monde des hommes, et matérialiser sa propre hiérarchie .*

Il serait maintenant possible de caractériser le processus matrimonial, en identifiant les termes de l'échange auquel il donne lieu . Le processus dispose face à face l'ensemble des aînés masculins de l'aire matrimoniale, chacun ayant derrière lui, outre l'ensemble des membres masculins de son adelphie, tout l'appareil constitué des femmes de son groupe, la doyenne-*apwya*, ses "soeurs", leurs "filles" et "petites-filles", organisées socio-économiquement, rassemblées en groupes de voisinages sur leurs territoires adelphiques, leurs *mi-tthetthe* respectifs . Chacun a pour ainsi dire par devers soi ses femmes-"soeurs" et leurs greniers, hiérarchisées entre elles, autant d'appareils productifs féminins disposés sur son territoire, où elles sont "gardées" par les hommes de l'adelphie: "l'endroit où l'on garde les femmes" de son adelphie est du reste la définition la plus couramment proposée pour qualifier la fonction du *mu-tthetthe* (les femmes "avaient peur" et n'en sortaient, dit-on, pratiquement jamais) . De ce point de vue, l'appareil hiérarchisé des femmes "gardées" par chaque doyen, qui fait face à tous les autres doyens de l'aire

matriamonaie, appaait aux yeux de ces derniers comme autant d'instruments pour la socialisation et la subordination effective de leurs propres cadets et dépendants . Il s'agit, pour chacun des doyens, d'ancrer l'autorité de l'ainesse masculine jusqu'au coeur d'un cycle productif dont l'administration leur échappe, par la médiation de mariages hiérarchisés dans les appareils productifs des femmes des affins de l'aire matriamonaie . La puissance d'un doyen masculin se mesure alors à l'ampleur et à l'organisation de l'appareil productif des femmes qu'il garde par devers lui, et dont il négocie la dévolution en mariage de chacune des femmes aux dépendants masculins de ses homologues affins.

S'il y a un échange propre à caractériser le processus matriamonaie, il porterait sur les femmes en tant que ces dernières sont pourvues d'un statut . On n'échange pas une femme contre une femme, mais une aînée contre une aînée, entre lesquelles les aînés ordonnateurs de l'échange circulent eux-mêmes, et une cadette contre une cadette, entre lesquelles les mêmes font circuler leurs propres cadets . Il conviendrait de distinguer ainsi une circulation spatiale des hommes au mariage, circulation de fécondes et de producteurs entre les adelphees, dont l'échange formel qui lui est corrélatif demeure étranger au procès matriamonaie comme soutien d'une fonction politique, d'une circulation sociale des femmes-statuts, dont l'échange aménagé se donne cette fois au principe d'un pouvoir . Ces statuts féminins n'ont cependant de sens, ils ne sont socialement opérationnels que dans le cadre de l'organisation productive hiérarchisée où les femmes qui les portent s'insèrent quotidiennement - ce qui rend ces femmes *inamovibles* . Il faudrait considérer ainsi que, au-delà des femmes prises individuellement - même porteuses de leur statut - ce sont finalement ces appareils eux-mêmes qui font comme tels l'objet de l'échange matriamonaie entre les aînés qui les "gardent" . Cette "instrumentalisation" du monde des femmes par le pouvoir masculin, est la condition de la socialisation du monde des hommes eux-mêmes .

Dans le sillage des hiérarchies de femmes et de greniers ainsi mis à leur disposition mutuelle par les doyens, c'est aussi bien la terre pour

la mise en culture, la terre-moyen de travail, qui se trouve ainsi "circuler" dans les réseaux matrimoniaux, et faire en quelque manière partie de l'échange social constitutif du procès matrimonial . Tout homme dépend en effet, pour l'accès à la terre, des hommes de l'adelphie de son épouse, plus précisément de l'ainé masculin du groupe de ses affins - sur ce point comme à propos du mariage, la *apwya* ne s'exprime pas, elle n'a rien à dire . Le territoire propre d'un homme lui est comme interdit pour la mise en culture (1), les seules terres qu'il sera socialement habilité à cultiver au cours de sa vie de producteur, lui seront progressivement délivrées par les notables masculins adelphiques de son épouse, à mesure de son évolution statutaire dans la maison où il est marié . De ce point de vue, à travers le mariage, les aînés contrôlent collectivement l'accès à la terre de l'ensemble de leurs dépendants dans l'aire matrimoniale, sous une forme d'autant plus rigoureuse peut-être, que chacun ordonne l'attribution des terres aux cadets et dépendants de l'autre .

Un réseau organisé de greniers ; de la terre-moyen de travail ; des prestataires sexuelles ; des femmes hiérarchisées entre elles - i.e. des rapports de soumissions sociales toujours déjà constitués : c'est un peu tout cela que les aînés disposent par devers eux, et qu'ils *échangent* entre eux pour y soumettre et y socialiser leurs hommes . "Tout cela", c'est-à-dire un appareil productif presque complet, auquel il ne manque que les producteurs : ces hommes dont le travail sur les terres *des autres*, emplira de son produit les greniers *des autres*, et nourrira finalement les enfants

(1) La principale transformation des modalités du contrôle social de la terre interviendra dans les années 60, avec l'introduction de la culture forcée des anacardiens : des droits sur la terre seront simultanément associés à la possession des arbres - cultures pérennes . On notera que la décentralisation du contrôle de la terre qui accompagne la généralisation de la culture des anacardiens préservera néanmoins le même schéma d'aliénation de la terre-moyen de travail au dépend des cadets et dépendants masculins : un aîné laissera la terre dont il contrôle l'accès (du fait des arbres qu'il y possède) disponible au travail de ses sœurs et nièces, comme aux époux de celles-ci, mais il la prohibera au travail de ses frères et neveux utérins, "sinon ils vont dire que les arbres sont à eux" (Geffray-Pedersen, 1985; Geffray 1987 b) .

des autres, nés des femmes qu'ils auront fécondées .

C'est sur la base d'une telle "instrumentalisation" des appareils productifs de femmes, et donc de leur soumission politique préalable à l'aménagement de leur *échange* par les aînés masculins, que se structure la société des hommes - en ce qui concerne du moins la communauté des hommes dans les *maisons* issues du mariage, à l'échelle de l'aire matrimoniale . On sait par ailleurs quelle dichotomie traverse le monde des hommes, du fait de leur double appartenance . Mais si la communauté des hommes dans les maisons ne peut jamais coïncider complètement avec celle des hommes de leurs adelphies, on a vu aussi comment l'ordonnance particulière du cycle de production-circulation-redistribution des biens commercialisables permettait aux aînés de constituer la dépendance des hommes - d'en matérialiser la soumission - dans leur adelphie . Si les produits destinés au marché sont inévitablement cultivés dans le cadre de la maison (communauté productive) c'est dans et par l'*adelphie* que les marchandises obtenues en échange reviennent du marché et circulent dans la société . L'autorité spécifique que les doyens ne peuvent revendiquer sur leurs propres dépendants adelphiques au terme des seules stratégies de l'affinité qu'ils ordonnent (l'autorité s'exerce alors dans les maisons, elle est collective), ils la conquièrent par la forme particulière qu'ils impriment au cycle de production-circulation-redistribution des marchandises .

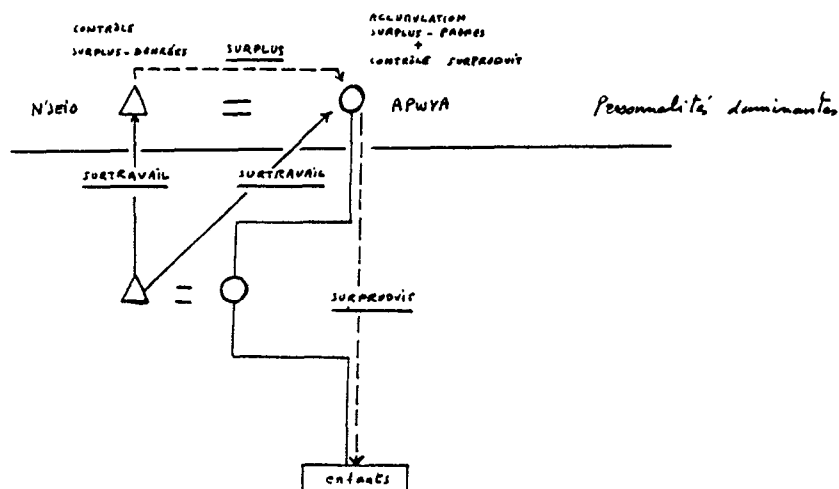
Je montrerai par un schéma comment la totalité des rapports sociaux qui ont été analysés jusqu'à présent se manifestent à l'intérieur de l'institution matrimoniale, à son niveau le plus élémentaire de l'*etoko*. Je présenterai :

- l'ensemble des transferts matériels et des services engagés à l'intérieur de l'*etoko*, permettant de définir le contenu des rapports de dépendances mutuelles des hommes et des femmes dans le mariage,
- les transferts et services destinés à (ou en provenance de) l'extérieur, permettant de figurer ce qui lie matériellement les membres de l'*etoko* aux diverses personnalités dont ils dépendent dans chacune des adelphies engagées dans le mariage . Il sera ainsi possible de dégager et d'isoler une catégorie de personnalités dominantes dans le système social, définie par

comme les moments de cycles de production-circulation-consommation engageant des groupes sociaux plus larges que l'*etoko*, maison et adelpies . Dans chacun de ces cycles, le doyen et la doyenne dans la maison, ainsi que les *ma-humu* des adelpies des deux partenaires de l'*etoko*, occupent statutairement une position stratégique . Doyens-*mi-jeio*, doyennes-*apwya*, *ma-humu*, telles seraient les trois catégories de personnes statutairement en charge, avec leurs prérogatives respectives distinctes, de la gestion sociale et économique du système, et à ce titre déjà, *socialement dominantes*.

La totalité des transferts matériels caractérisant le système social, exprimés en termes de surtravaux drainés et polarisés par les personnalités dominantes de la société, pourraient être figurés de la façon suivante, de façon à isoler les seuls statuts organiquement induits par l'organisation sociale de la production :

Figure 15 - TRANSFERTS DE SURTRAVAUX (SURPLUS ET SURPRODUIT)
ET PERSONNALITES DOMINANTES



Les doyennetés masculines et féminines, semblent les seuls statuts d'autorité qu'il soit possible de concevoir comme résultant, de façon organique, de l'aménagement social des activités productives (encore

qu'indirectement, s'agissant de la doyennté masculine qui ne s'actualise qu'en raison de la doyennté de l'épouse) . Alors, d'où vient le *humu* ? qui est-il ? Il n'est pas un aîné, pas même nécessairement un ancien . Son statut, indifférent à la génération comme à l'antériorité, paraît étranger aux rapports sociaux de production . Pourtant, si la doyennté est le lieu d'une autorité politique incontestable, c'est auprès du *humu* que git le *pouvoir* et ses attributs, l'*autorité représentée* dans l'adelphie .

J'ai cru devoir disposer face-à-face, pour l'analyse du procès matrimonial, l'ensemble des doyens-*mi-jeio* de l'aire matrimoniale, dans la mesure où l'échange des appareils de femmes constitutif de ce procès se donnait comme le moyen de la socialisation du monde des hommes, de la structuration de sa propre hiérarchie : ce dont se soutient la doyennté masculine elle-même . Il convient de faire valoir maintenant que ce "face-à-face" ne se réalise pas nécessairement physiquement : ce sont les *ma-humu* qui se déplacent et qui parlent, qui prennent les contacts chacun dans son adelphie avec les différents intéressés lors des démarches préliminaires à un mariage, prennent conseil de leurs aîné(e)s et débattent avec eux, consultent et conseillent à leur tour le jeune homme ou la jeune femme à marier ... De la cour du *n'jeio* à celle de la *apwya*, jusque chez la *maama* de la future épouse avant de donner audience au prétendant, ou de s'entretenir avec le *humu* des futurs affins, c'est toujours le *humu* qui parle, négocie, conseille, consulte, visite ou reçoit lors des pourparlers matrimoniaux, voit tout le monde avant de conclure et d'arrêter finalement, en compagnie de son homologue affin, les termes de l'accord matrimonial résultant des intentions, décisions et orientations des aîné(e)s des groupes adelphiques engagés dans le processus matrimonial .

Le *humu* sait parler . Il doit savoir ordonner et choisir ses mots, ses phrases et ses silences, dire et se taire à bon escient, au bon moment, en juste lieu . Son aptitude réthorique, sa maîtrise du discours, empreint de dignité, de ruse ou de retenue savante, est en principe toute entière au service d'une fonction de représentation des intérêts des membres de son adelphie face aux autres groupes . Ce sont les *ma-humu* qui parlent

pour la résolution d'un différent opposant leurs dépendants . Plus généralement, ils représentent et défendent les intérêts de leur groupe face à l'extérieur : au *mpéwé*, chef de la chefferie, vis-à-vis de l'administration et des tribunaux coloniaux - comme ils *parleront* plus tard face aux juges des tribunaux populaires, au nom de leurs dépendants compromis, accusés, *silencieux* (d'où la traduction aujourd'hui consacrée en portugais local, de *humu* par "advogado") . La compétence rhétorique et la "bonne mentalité" ("bom coração" : on situe dans le coeur le lieu anatomique de la pensée et des valeurs), autrement dit l'intelligence des valeurs sociales et les capacités à les assumer, comme à les formuler dans le discours, pour les actualiser au mieux des intérêts du groupe, sont présentées comme les principaux critères de sélection pour le recrutement d'un *humu*, indépendamment de sa génération ou de l'antériorité dans sa génération - pourvu qu'il soit né dans le groupe . On m'a même affirmé qu'entre plusieurs candidats possibles, on pouvait précisément retenir le plus défavorisé par le hasard des naissances dans son groupe domestique - en manière de compensation pour un homme malchanceux, mais de bonne mentalité et qui sait parler : celui qui n'a pas de soeur par exemple, donc pas de nièce ni de descendance, rien à négocier socialement, nulle part où se replier en cas de difficultés dans sa maison (n'étaient-ce les femmes d'un groupe de parentèle plus éloigné dans son adelphie, chez qui il sera certes un hôte accepté et respecté, mais l'objet toujours de la condescendance de ses pairs mieux pourvus par la naissance) . Chacun peut ainsi, en principe, devenir *humu*, s'il est un homme et s'il n'est pas *n'jeio*. On ne saurait en effet porter deux "noms" à la fois : celui d'un *n'jeio* dont un jeune aîné aura hérité du "nom" à la mort de son doyen (même s'il ne pourra véritablement jouir des prérogatives de son statut qu'à l'avènement de son ancienneté dans les générations), et celui d'un *humu* . Les aînés statutaires sont exclus de la "chefferie" de l'adelphie, quand même ils disposeraient individuellement de toutes les qualités requises par la fonction . Par ailleurs, on a soin de ménager l'accès des dépendants de chacune des lignées composant éventuellement une adelphie au statut de *humu*, afin qu'aucune puisse être suspectée de se réserver le monopole de la

fonction aux dépens des autres . Enfin, la condition d'être né dans le groupe, l'"ingénuité" selon le mot de C. Meillassoux, n'est pas une vaine clause : les descendants de captives (*epotha*, voir quatrième chapitre), en dépit de la prohibition qui frappe en principe la seule évocation de leurs origines (leur ancêtre est née hors du groupe), sont en effet exclus de tout accès à la fonction de chef d'adelphie . On se suspecte souvent soi-même de nos jours, d'être né d'une *epotha* lorsque, passées trois ou quatre générations de *ma-humu* dans l'adelphie, on observe que personne de sa lignée n'a jamais été sollicité pour assumer la chefferie du groupe .

Le *humu* est un homme, cadet, né dans le groupe, de bonne mentalité et qui sait parler - sont écartés de la fonction les femmes (1), les *epotha*, et les aînés, *mi-jeio* . Les anciens eux-mêmes ne font pas l'objet d'une prédilection particulière pour le recrutement : on choisissait plus volontiers le *humu*, parmi les hommes de la génération seniore (entre 40 et 55 ans environ), un homme encore jeune, en pleine possession de ses moyens physiques, mais dégagé des contraintes sociales qui pèsent sur les juniors, déjà connu de tous, ayant eu le temps de faire ses preuves et d'accumuler son expérience . Il est senior, mais nécessairement cadet dans sa génération. En somme, paradoxalement, le *humu* est recruté parmi les hommes dont la position dans le dispositif productif, l'insertion dans les rapports sociaux de production, peut être la plus précaire, la moins propre à favoriser l'émergence, au fil du temps, d'une autorité sociale qui se soutiendrait du *curriculum* productif ordinaire de l'antériorité ou de l'ancienneté . C'est donc éventuellement (1) à un homme qui ne peut se prévaloir de sa position dans les rapports sociaux de production pour revendiquer quelque autorité dans le système social, que vont être dévolus

(1) Les épouses du *mpéwé* chez les Erates de Khomala, offertes par les *ma-humu* de sa chefferie, auraient parfois été gratifiées du titre de "*humu*", en guise d'appellation respectueuse . On m'a par ailleurs mentionné l'existence d'une femme "*humu*" chef d'un groupe du district de Mamba : "il n'y avait pas d'homme" [à même d'en assumer la charge] - mes informateurs n'ont cependant pas su dire si cette femme avait été légitimement et rituellement investie de sa charge (cérémonie d'intronisation) . En tout état de cause, le cas m'a été présenté comme un fait extraordinaire .

tous les *symboles*, les *titres* et la *charge* du *pouvoir* dans l'adelphie . Qui choisit cet homme, dont le privilège original sera de vivre après son intronisation auprès des femmes de son groupe, ses soeurs et nièces, sur son propre *mu-tthetthe* ? Qui désigne l'"advogadd", représentant du groupe, *gardien des femmes, de la terre et des pagnes* de l'adelphie ?

Les ancien(e)s et leurs aîné(e)s, les doyen(ne)s *mi-jeio* et *apwya*, les "riches", la catégorie des personnalités dominantes dans le système social, dont l'autorité est corrélatrice cette fois des fonctions qu'ils assument dans l'aménagement social de la production, interviennent directement dans la sélection et l'avènement d'un nouvel *humu* dans leur adelphie . C'est l'autorité "socio-économiquement légitime" si je puis dire, détenue par ceux qui se trouvent organiquement en condition de polariser les surtravaux effectués par les plus jeunes dans la société, d'en administrer le produit, ou de l'accumuler (surproduit et surplus) .

Ces gens, les ancien(ne)s et leurs doyen(ne)s, se réunissent occasionnellement pour débattre et trancher certains problèmes de l'adelphie, tel mariage ou mésalliance, une querelle entre affins, entre voisins, telle affaire de sorcellerie ... leur rassemblement conjoncturel définit le cadre d'une institution politique spécifique, où l'ainesse et l'ancienneté exercent leur autorité sous une forme collégiale, au niveau de l'adelphie : *le conseil des anciens* . Ce sont les anciens qui, dans le secret des délibérations de leur conseil, décident de la succession d'un *humu* défunt ; ils choisissent, en dehors de ceux qui assistent à la réunion, leur prochain chef d'adelphie, à l'insu de tous et du futur *humu* lui-même . Son identité est révélée lors d'une assemblée convoquée pour l'occasion, réunissant tous les membres de l'adelphie (*anaman'locko*), prélude à la cérémonie de son *intronisation* . Au cours de ces rituels, parfois présentés

(1) Sans doute n'y a-t-il là rien de systématique : on ne va pas débusquer les plus pauvres à dessein, pour en faire des chefs d'adelphies, encore faut-il qu'ils aient la reconnaissance, les capacités et la moralité requises. Mais rien n'empêche non plus d'aller les chercher, pour autant qu'on les sache capables, et à compétences égales on incline à les préférer, dit-on, aux plus favorisés .

comme une "initiation" spécifique des *ma-humu* (un *savoir* spécial, nécessaire à l'accomplissement de leur charge, leur est transmis), les *symboles* du *pouvoir*, dont le *humu* est le seul dépositaire légitime dans l'adelphe, lui sont remis : le trépid de bois sur lequel il s'assoit, et la sagate (1) .

De ce point de vue, le *pouvoir* du *humu* émane de l'autorité de l'ainesse et de l'ancieneté . Si les doyen(ne)s et les ancien(ne)s jouissent souvent des manifestations tangibles de la richesse domestique, (grands greniers, pagnes) ils sélectionnent un homme plus jeune, en raison de ses seules compétences à prendre en charge l'actualisation quotidienne de leur *pouvoir adelphe* . Les anciens, le doyen lui-même, ne disposent pas de ces symboles . Le conseil ne peut d'ailleurs les reprendre au *humu* qui les a reçus, qu'il a lui-même investi - pas plus que le nom et le statut qui les accompagnent : on ne peut délaissier un "nom" qui fut rituellement attribué. Un *humu* ne peut être démis . Mais s'il se révèle un incapable, s'il n'assume pas correctement sa tâche aux yeux de ceux, déçus, qui l'avaient choisis, ces derniers s'efforceront de le marginaliser en nommant un nouvel *humu* dans l'adelphe, pourvu d'un autre trépid et d'une autre sagate : il y a toujours

(1) La cérémonie d'initiation ne peut être réalisée qu'en présence du *mpéwé* de la chefferie, détenteur légitime et exclusif du *tambour sacré*, dont la présence au rituel garantit seule au *humu* la reconnaissance sociale de la légitimité de sa fonction . Un tiers intervient ici, extérieur à l'adelphe, qui témoigne de la dépendance où se trouve apparemment l'adelphe à l'égard du *pouvoir* de la chefferie, pour l'investiture de son propre *humu* : le choix retenu par les anciens doit en effet être entériné par le *mpéwé*, et son approbation manifestée par la présence de celui-ci, avec son *tambour*, au rituel d'initiation - le *mpéwé* ne peut guère imposer un *humu* de son choix aux anciens, mais il peut récuser celui qu'ils se proposent d'investir. D'un autre côté, les *ma-humu* (du moins les plus importants d'entre eux, chefs de terre ou de lignage majeur) siègent eux-mêmes au sein d'un conseil des chefs d'adelphe, sensés conseiller, sinon contrôler le *pouvoir* du *mpéwé*. A la mort d'un *mpéwé*, l'avis du conseil des *ma-humu* sera d'un poids plus considérable que l'opinion des anciens du groupe adelphe *mpéwé* eux-mêmes, pour arrêter le choix du successeur du défunt chef de la chefferie . Les rapports du *pouvoir* dans l'adelphe avec celui qui s'exerce au niveau de la chefferie ne sont pas abordés dans la présente étude - il convient de noter cependant que, d'une région à l'autre, ces rapports ne sont pas justiciables d'une formalisation homogène (Gérard 1984 a) .

Je crois plausible de concevoir le *hunu*, la chefferie adelphique, comme l'émanation intuitionnalisée de l'autorité déléguée des doyens . Mais précisément parce qu'il s'agit d'une *institution*, c'est-à-dire d'une forme d'organisation interne au système social jouissant d'une marge d'autonomie relative en regard des forces sociales qui l'engendrent dans son principe, l'état concret du rapport de force - lorsqu'il y en a un - le lieu réel du pouvoir entre le conseil et le chef d'adelphie qui lui doit son statut peut être très variable d'un groupe à l'autre . Seuls détenteurs des symboles du pouvoir, les *ma-hunu* appartiennent statutairement à la hiérarchie politique de la chefferie, ils participent auprès du *mpéwe* à des assemblées où les anciens, quand ils y assistent, n'ont pas droit à la parole (conseil des *ma-hunu*) . Le statut du *hunu* lui donne accès à une sphère politique où il peut agir, s'exprimer et intervenir, qui dépasse le cadre de l'adelphie, et dont les doyens sont absents . On verra en outre plus loin, que la résidence atypique du *hunu*, auprès de ses soeurs sur son territoire, l'autorise à subvertir à son profit la forme ordinaire des transferts constitutifs du groupe domestique où il vit ... Le *hunu* dispose ainsi d'une marge de

probable du groupe adelphique .

incapable, dispose lui-même de ses propres partisans dans l'adelphie . La nomination d'un second *hunu* par le conseil vienne sanctionner le dénouement d'un conflit entre les anciens et le premier *hunu*, lequel, loin d'être un dépendants directs de sa lignée. Mais il se peut également que la l'adelphie d'origine en nommant, unilatéralement, un nouvel *hunu* parmi les autorité sur une dépendance féminine suffisante), de faire sécession de pourra décider, avec la complicité d'une de ses soeurs (pourvu qu'elle ait éventuelles querelles ou rivalités opposant les anciens : tel vieillard insignifiants . La nomination d'un second *hunu* peut encore résulter des délaissant l'Incompétent, reste seul en compagnie de ses symboles "prendra [plus] conseil" que du nouveau chef investi par les anciens, morts de l'adelphie. Dans ce cas, l'ensemble des membres de l'adelphie ne des "noms" de *ma-hunu* disponibles dans l'ordre généalogique du nom des

manoeuvre politique non négligeable au regard de ses aînés, du conseil des anciens et de son doyen : tout dépend de son âge, de son expérience, de l'ancienneté de son "mandat" (un *hunu* en exercice depuis trois ans n'a pas l'autorité de celui qui préside aux destinées de son groupe depuis quinze ans), de ses compétences, de la reconnaissance et de la respectabilité qu'il a su attirer au long de sa vie, mais aussi de son ambition personnelle, de la puissance des pouvoirs occultes qu'on lui prête souvent, de son histoire et de sa personnalité en somme, comme de celles des anciens qui l'ont recruté. Il y a de grands et de petits *ma-hunu*. Notons enfin la possibilité pour un "grand" *hunu* d'adopter et d'édouquer parfois un de ses "neveux" qu'il destine à sa succession : il forme peu à peu l'enfant à son image, lui transmet progressivement les secrets de l'exercice du pouvoir et de ses attendus symboliques, prévenant et court-circuitant ainsi l'autorité du conseil des anciens dans la nomination de son "héritier". Il est vrai qu'à la disparition du *hunu*, rien n'oblige le conseil à investir le successeur désigné - et quand même ce dernier serait appelé à substituer son "oncle" défunt à la chefferie, les anciens disposent des moyens d'écarter le jeune chef de l'exercice effectif du pouvoir, s'il ne satisfait pas aux exigences de la fonction, et révèle son incompetence.

L'institution comme fait social, se soutient aussi d'une pensée des rapports sociaux : le pouvoir, est indissociable d'une conception de l'autorité qu'il actualise en aménageant sa "mise en scène" (Balandier, 1980, 1985). Institution de l'autorité, le pouvoir est à l'aboutement des forces sociales dominantes, organiquement dépositaires de cette autorité dans le système social, et de la conception que se font les sujets sociaux de la genèse et de la nature de cette autorité, du sens qu'ils lui donnent et lui reconnaissent collectivement. Résultant des rapports sociaux dont s'alimente l'autorité, autant que de la pensée de cette autorité, le pouvoir est à la croisée du travail et du symbole. Là git sans doute le secret de l'indépendance de l'institution, je consacrerai la totalité de la seconde partie de cette étude à tenter d'en explorer les arcanes. A présent, il reste à comprendre pourquoi le pouvoir adelphique, l'institutionnalisation de l'autorité dans le groupe, est corrélatif dans ce système social d'une

délégation de l'autorité . Si l'analyse proposée ici est juste, qui présente le pouvoir adelphique comme l'émanation instituée de l'autorité des doyens, pourquoi la fonction politique, l'assomption du pouvoir, incombent-elles statutairement à un individu distinct de celui dont procède précisément cette autorité ? D'où vient que la disjonction de l'autorité et du pouvoir, souvent purement analytique et formelle, soit ici comme matérialisée par leur distribution entre deux catégories de personnes distinctes ? Autrement dit : pourquoi les doyens n'exercent-ils pas eux-mêmes le pouvoir - et pour s'en tenir aux principales responsabilités dévolues aux *ma-humu* : pourquoi les doyens ne gardent-ils pas eux-mêmes leurs femmes ("soeurs" et "nièces") ? leur terre (*mu-tthetthe*) ? leurs pagnes ?

4) disjonction des autorités et du pouvoir dans l'adelphie

L'autorité féminine est la seule qui procède immédiatement d'une fonction dans l'ordonnance du cycle productif, de ce point de vue, elle est incontournable pour les hommes qui ne peuvent s'y soustraire . Mais d'un autre côté, certains hommes ont su se soumettre les femmes et faire usage, détourner l'autorité préservée de celles-ci pour se soumettre à leur tour leurs propres dépendants masculins . En définitive les doyens, qui ont autorité sur les femmes de leur adelphie ("soeurs" et "nièces") ne reconnaissent l'autorité des femmes de la maison où ils sont mariés (épouses) que dans la mesure où cette autorité leur permet d'établir la leur sur les hommes qui s'y trouvent mariés . L'"autorité" dans ce système social est *mixte*, mais si l'on voulait parler d'une dyarchie, il conviendrait de souligner l'inégalité des deux pôles politiques, et d'envisager la doyennerie féminine comme une "*autorité soumise*" à celle du doyen masculin dans l'adelphie . Le déséquilibre de cette dyarchie dans la société, qui fait coexister une autorité masculine dominante avec une autorité féminine

préservée mais soumise à la première qui la manipule, interdit de concevoir l'institution de la chefferie d'adelphie et sa disjonction d'avec l'autorité masculine comme l'effet d'une nécessité d'*arbitrage* entre les deux forces sociales engagées - doyens et doyennes : *il n'y a pas de rivalité entre la doyenneté masculine et féminine* . De ce point de vue, parler de dyarchie est abusif, devrait-on écrire qu'elle n'existe pas ?

D'un autre côté l'autorité féminine demeure incontournable : les doyens la dominant mais ne la détruisent pas, ils se la soumettent comme telle, pour la préserver intacte, et la mettre à profit pour eux-mêmes : les femmes ne valent au mariage que pourvues d'un *statut*, insérées dans un appareil féminin hiérarchisé . L'autorité masculine a besoin de l'autorité féminine pour se constituer et s'affirmer . Si ce dispositif paradoxal de l'autorité adelphique ("*dyarchie hiérarchisée*" entre doyens et doyennes) ne paraît pas induire la nécessité d'un arbitrage institutionnel, il a néanmoins quelque incidence sur la disjonction du pouvoir et de l'autorité de la doyenneté masculine, *par les limites et les contraintes fonctionnelles qu'il impose à la mise en oeuvre, à l'exercice quotidien de cette autorité* .

Quel est, en effet, le contenu de l'*échange* constitutif du procès matrimonial présenté plus haut, dont se soutient l'autorité masculine ? Un réseau organisé de greniers, de la terre-moyen de travail, des prestataires sexuelles et enfin, surtout, des femmes hiérarchisées entre elles - c'est-à-dire des rapports de soumission sociale toujours déjà constitués (l'autorité soumise) . Tels sont les *objets sociaux* que les doyens masculins gardent par devers eux, entre lesquels ils font circuler leurs hommes (cadets, juniors, producteurs-fécondeurs) afin d'y socialiser et d'y hiérarchiser leur propre monde . Ce seul énoncé contient tous les éléments du dispositif contradictoire dans lequel se déploie l'exercice de l'autorité masculine :

a - garde des femmes et contrôle du territoire contre résidence uxorilocale.

Chaque doyen ne détient par devers lui cet appareil productif presque complet (terre, réseaux ordonnés et hiérarchisés de femmes et de greniers) que pour l'échanger avec ses homologues, afin que chacun y socialise et y soumette, auprès des appareils des autres, ses propres dépendants par le mariage . Mais le procès n'a de sens que par le mariage préalable du doyen lui-même avec la doyenne qui a autorité sur les femmes du groupe affini, il suppose l'insertion du doyen par le mariage à la tête de l'appareil productif des femmes affines mis à sa disposition par un autre doyen . Encore faut-il, en outre, que la doyenne exerce les prérogatives de son statut, c'est-à-dire qu'elle demeure auprès des femmes de son groupe, sur lesquelles elle a autorité, après son mariage ; la valorisation du statut des épouses suppose en effet leur *inamovibilité*, une femme soustraite au groupe domestique où elle est née, perdant avec la substance de son statut toute valeur matrimoniale . Si l'autorité masculine doit préserver l'autorité féminine pour se constituer, elle doit se garder de retirer les femmes du groupe où s'exerce cette autorité féminine, sauf à la dissoudre . Ainsi, la soumission sociale des dépendants masculins résultant de l'aménagement de l'échange matrimonial n'est réalisée que par la présence quotidienne du doyen au foyer de son épouse, sur le territoire de celle-ci où il vit, travaille, mange et dort sa vie durant . Autrement dit, *si l'autorité du doyen suppose qu'il détienne par devers lui femmes et territoire, son accomplissement est aussi corrélatif de l'uxorilocalité de sa résidence, de son absence permanente de son propre territoire, de son éloignement quotidien des femmes de son groupe qu'il prétend "garder" et dont il ordonne la dévolution : toute sa vie se déroule ailleurs, à quatre ou cinq kilomètres de là, sur un autre territoire que le sien, auprès de son épouse, des cadettes, filles et nièces de celle-ci, où il mène sa vie sociale en compagnie des dépendants de son groupe .* Tels sont les termes d'une première contradiction structurelle induite par la logique du procès matrimonial :

- d'un côté la puissance d'un doyen se mesure à l'ampleur de l'appareil productif des femmes de son groupe dont il contrôle la dévolution, chaque femmes y valant par sa liaison organique aux autres femmes de l'appareil, qui la rend inamovible,
- d'un autre côté la valorisation sociale de l'appareil de femmes affines qui lui sont dévolues par son homologue, c'est-à-dire la constitution et l'exercice de son autorité sur ses propres dépendants masculins, suppose que le même doyen passe la totalité de sa vie adulte loin des femmes de son groupe, gardées sur son territoire où il ne peut vivre .

Autrement dit, les doyens entretiennent des liaisons organiques quotidiennes avec des femmes auprès desquelles leur autorité s'efface (épouses), quand ils revendiquent une tutelle sur des femmes dont l'organisation de la vie quotidienne leur échappe ("soeurs" et "nièces"). L'autorité initiale des doyens masculins sur les femmes est valorisée de telle façon dans le processus matrimonial, qu'ils s'interdisent de pouvoir l'exercer quotidiennement . Au terme de ce procès, les conditions de l'actualisation tangible de l'autorité du doyen masculin sur les femmes de son adelphie n'existent pas . Cette contradiction interne à la logique du système social suffirait déjà à rendre compte de la *nécessité d'une autorité déléguée*, à lui seul ce paradoxe de l'autorité masculine semble convoquer l'existence d'une telle fonction, condition institutionnelle de sa résolution: il faut quelqu'un, un homme, dont le statut (non aîné) lui permette de vivre à demeure, auprès de ses tantes, soeurs et nièces, sur son territoire adelphique, à qui soit déléguée l'autorité du doyen sur les femmes et la terre de l'adelphie qu'il garde en son nom .

Mais les limites imparties à l'exercice quotidien de l'autorité du doyen sur les femmes qu'il contrôle ("soeurs" et "nièces"), du fait de l'autorité qu'il préserve chez les femmes des autres (épouses inamovibles) et de l'uxorilocalité de sa résidence qui en résulte, n'est pas le seul paradoxe de l'autorité masculine :

Les hommes sur lesquels le doyen a autorité par son mariage ne représentent qu'une partie des dépendants masculins de son adelphie . Au regard des autres dépendants mariés ailleurs, il se trouve là encore, dans l'impossibilité d'exercer quotidiennement à leur endroit son autorité. La multilatéralité de l'affinité interdit au doyen de tisser des liens organiques avec l'ensemble des dépendants de son adelphie . Sans doute dispose-t-il en revanche d'une autorité tangible sur les dépendants des autres doyens, tandis que ceux-ci exercent la leur sur ses propres "neveux" et "petits-neveux" qui vivent à leurs côtés - c'est ce qui m'avait fait parler, à propos des modalités de la soumission sociale des dépendants masculins, d'un procès ordonné collectivement par l'ensemble des doyens à l'échelle de l'autre matrimoniale . Mais à quoi tient alors l'existence sociale du groupe des hommes de l'adelphie ? en quoi demeurent-ils même dépendants du doyen de leur adelphie, lorsqu'ils ne rendent des comptes et ne se soumettent qu'à l'autorité concrète, quotidienne et organique, d'un autre doyen, dans leur maison ? Etre né et avoir été élevé dans le même groupe, sur les greniers des mêmes femmes et sur le même territoire, suffit-il à maintenir la cohésion et la hiérarchisation sociales du groupe des hommes d'une adelphie, selon la génération et l'antériorité dans la génération - lorsque la totalité de leur vie adulte, sociale et productive s'effectue en ordre dispersé au sein de groupes domestiques et de maisons distincts, autant de foyers éclatés de leur socialisation effective ?

De nouvelles restrictions sont imparties à l'exercice de l'autorité des doyens, non plus sur les femmes de leur groupe cette fois, mais à l'égard des hommes, leurs cadets, "neveux" et "petits neveux" utérins de l'adelphie . Ces limites résultent maintenant de la double appartenance des hommes, qui interdit leur socialisation homogène sous l'autorité de leur doyen - la socialisation-soumission ne se réalise que sous l'autorité collective de l'ensemble des doyens de l'autre matrimoniale. A la seule considération des rapports sociaux de production, la communauté des

b - Les hommes de l'adelphie contre la communauté des hommes dans la maison, ou la communauté des hommes d'une adelphie dans les maisons

hommes (les hommes socialisés) n'existe que dans et par la maison, il n'en existe pas dans l'adelphie - et rien qui puisse y soutenir l'exercice d'une autorité masculine . Ne devrait-on pas reconnaître ici les termes d'un nouvel appel, impératif, à l'existence d'un statut distinct, répondant à la nécessité d'une représentation unique de l'autorité masculine dans l'adelphie, indépendante de l'exercice concret de l'autorité collective des doyens dans les maisons ? l'autorité de chaque doyen masculin s'exerce quotidiennement sur les hommes de sa maison, toutes adelphies confondues, il s'agirait alors de démarquer institutionnellement l'autorité spécifique du doyen sur les hommes de son adelphie . Le doyen étant engagé sa vie entière dans la maison où il est marié, l'exercice de son autorité sur l'ensemble éclaté des hommes de son adelphie impose encore de la déléguer pour en investir une personnalité distincte . Le sens de cette délégation est toutefois différent de celle exposée précédemment : il s'agissait alors pour un doyen rivé à sa maison, sur le territoire de son épouse, de pallier une absence structurelle auprès des femmes et du territoire de son adelphie - *il s'agit maintenant, pour un doyen exerçant son autorité dans la maison sur les dépendants de quatre ou cinq adelphies distinctes* (quand les membres de sa propre adelphie sont mariés et socialisés ailleurs), *de démarquer son autorité spécifique sur les hommes de son groupe, où qu'ils vivent .*

On sait déjà que l'aménagement particulier du cycle de production de denrées commercialisables (dans la maison) et de stockage-redistribution des biens acquis sur le marché (dans l'adelphie), autorise une telle démarcation de l'autorité adelphique . Le flux des transferts redistributifs de pagnes vient en quelque sorte irriguer, matériellement, les liens sociaux qui unissent les hommes d'une même adelphie . Ce procès peut être considéré comme le lieu d'une sorte de *translation* sociale, où la soumission organique des hommes dans la maison (groupe productif) est mise à profit par les doyens de telle sorte qu'elle leur permet de constituer en retour la dépendance et la soumission des hommes dans leurs adelphies respectives (groupe redistributif) . Envisagé de ce point de vue, le moment nodal de cette *translation* n'est pas l'échange sur le marché, mais plutôt le transfert des richesses d'un groupe social à un autre, de la maison à

l'adelphie . C'est précisément le *humu* du doyen, *personnalité distincte*, indépendante de la maison du doyen, qui assure ce transfert, qui opère la translation autorisant la démarcation de l'autorité masculine sur les dépendants adelphiques . A la cour du *humu* sont emmagasinés et gardés les pagnes, qu'il redistribue aux hommes de l'adelphie .

La question de l'autorité et du pouvoir était la suivante : pourquoi les doyens n'exercent-ils pas eux-même le pouvoir (délégation d'autorité), pourquoi ne gardent-ils pas eux-mêmes leurs femmes ("soeurs" et "nièces"), leur terre (*mu-tthetthe*), leurs pagnes ? pourquoi y a-t-il disjonction de l'autorité et de son assomption représentée, le pouvoir . Je crois y avoir répondu, en mettant en évidence une double impossibilité fonctionnelle à l'exercice de l'autorité du doyen dans l'adelphie :

1 - *Sur les femmes*

Le doyen doit déléguer son autorité sur le *mu-tthetthe* et sur les femmes de son adelphie à un homme qui, par son (non-)statut puisse y vivre, auprès des femmes du groupe, et y représenter en permanence la prépotence de l'autorité masculine dans l'adelphie .

En dernière analyse, la délégation d'autorité résulte ici de la dyarchie qui prévaut dans ce système social, telle que les doyens n'exercent leur autorité (collective) sur les dépendants masculins qu'en ménageant celle des femmes affines (inamovibles, résidence uxorilocale), se privant ainsi de pouvoir l'exercer organiquement sur leurs dépendantes et sur leur territoire .

Pour cette raison, le doyen ne garde pas lui-même son appareil productif de femmes et son territoire, mesures de la puissance de son groupe .

La soumission sociale des dépendants masculins est réalisée collectivement, par l'ensemble des doyens des adélphes de l'aire matrimoniale, chacun n'exerce son autorité que sur une fraction des effectifs masculins de son adélphie. Le doyen doit déléguer son autorité pour en investir une personnalité distincte, indépendante de la maison du doyen comme de toutes les maisons où sont mariés les hommes du groupe, afin de démarquer son autorité spécifique sur les hommes de son adélphie, ou qu'ils vivent. Le passage d'un certain nombre de richesses de la maison (denrées commercialisables produites) à l'adélphie (pagnes redistribués) vient matérialiser cette démarcation, ce transfert ressortit aux prérogatives de cette personnalité distincte du doyen, indépendante de la maison où les biens initiaux ont été produits.

En dernière analyse, la délégation d'autorité résulte ici de la multilatéralité de l'affinité : le caractère collectif de l'exercice de l'autorité des doyens sur leurs dépendants masculins qui en résulte, les prive de pouvoir l'exercer organiquement sur tous les hommes de leur propre adélphie.

Pour cette raison, le doyen ne garde pas lui-même les pagnes, mesures de la richesse de son groupe.

Pour ces deux raisons enfin, c'est le *hunu* qui garde les femmes, le territoire et les pagnes : un homme d'expérience et capable, sollicité par les anciens et le doyen pour ses seules compétences, indépendamment de sa génération, comme de sa position dans la génération. Dépositaire des symboles du pouvoir dont il est investi rituellement par les anciens dans son adélphie, le *hunu* vient résoudre les problèmes de l'impossible autorité de son doyen - qui la lui délègue. De ce point de vue, il est autant l'émanation de cette autorité que du caractère paradoxal du champ de son exercice dans ce système social. Autrement dit, le mystère du statut, l'impossibilité ou l'états d'en saisir la substance en l'envisageant à un premier degré d'analyse des rapports sociaux de production, semblent

maintenant levés : le statut s'alimente du caractère paradoxal de ces rapports, tel que l'autorité masculine qui en émane ne dispose pas des conditions de son propre exercice, et se voit contrainte de se déléguer pour s'investir auprès d'une personnalité compétente et sûre, dont le statut subalterne préalable garantit la disponibilité sociale aux prérogatives particulières de son nouveau statut - en particulier, comme on va le voir maintenant, la "sororilocalité" de sa résidence (les notions de "patrilocalité" ou même de "virilocalité" me paraissent ici inadéquates).

5) la subversion du cycle prestataire-redistributif dans le groupe domestique du humu, et l'autorité du chef d'adelphie sur ses "fils"

Le *humu* est en principe la seule personnalité masculine du groupe adelphique à pouvoir, pour les raisons évoquées ci-dessus, s'établir et vivre en compagnie de son épouse sur son propre territoire adelphique, au voisinage des femmes, "soeurs" et "nièces" de son groupe, et non sur le *mutthetthe* de ses affins . A l'issue de son intronisation rituelle, de son "initiation" particulière comme on a coutume de dire, le nouvel *humu* quitte le groupe domestique et la maison où il vivait depuis le début de son mariage et regagne avec son épouse le territoire où il est né et a été élevé, où il retrouve ses *ashi-maama*, "soeurs" et "nièces", la maison où il a vécu son enfance . En revanche, son épouse est soustraite, elle, à l'appareil productif des femmes où elle a vécu jusqu'alors, elle quitte sa propre maison pour s'en aller vivre sur le territoire d'un autre, seule femme de son groupe à préparer la cuisine, travailler, manger, vivre et dormir au voisinage de femmes qui lui sont étrangères, avec lesquelles ne se sont jamais tissés ces liens sociaux (prestataires-redistributifs), qui la rattachent organiquement à ses *ashi-maama*, son *epiipi*, ses aînées . Les

prérogatives du nouveau statut de son époux prévalent sur les siennes, et suffisent à l'arracher à sa résidence . Le nouvel *humu* se contentera, en manière de compensation, de rajouter quelques pagnes à ceux qu'il continue d'offrir régulièrement, comme par le passé, à son *amaati*, à l'*aia anmwaraka*, *apwya* de son épouse, restées sur leur territoire . Si le *humu* peut être recruté parmi les hommes les moins favorisés par la naissance, on voit que la modestie corrélative du statut de son épouse (mariage de cadet[tels]), ouvre aussi la voie au départ de celle-ci : son changement de résidence eût été plus problématique si elle avait assumé dans sa maison les prérogatives de l'aînesse . Elle admettra d'autant plus volontiers son déracinement que, cadette par sa naissance, elle jouira bientôt en retour de l'aura et du prestige nouveau et inattendu de son époux - elle devient la *femme d'un humu* .

Le ménage n'est toutefois pas isolé, l'*etoko* du *humu* comme tous les autres, subsiste par son insertion dans un groupe domestique plus large, associant à son grenier et à ses terres ceux d'autres *etoko*, le travail d'autres producteurs, la commensalité d'autres enfants . Mais l'épouse a laissé sur ses terres ses "filles" et ses cadettes si elle en a, à plus forte raison ses aînées, et elle ne saurait recomposer autour d'elle l'appareil productif, le réseau des greniers de ses "soeurs" absentes . Son époux par contre, *humu* et chef en son domaine, dispose des moyens sociaux de soustraire quelques unes de ses "nièces" adolescentes aux groupes domestiques de ses "soeurs" où elles sont nées, pour les élever et les marier bientôt, afin de se réserver les services du nouvel *etoko* ainsi constitué à ses côtés . Il peut encore associer directement à sa cour le jeune *etoko* d'une "nièce" déjà mariée, qui quitte le groupe de sa *maama* où elle vivait avec son époux, pour s'établir au voisinage de la paillote de son *humu* . Un groupe domestique particulier se structure ainsi progressivement autour de l'*etoko* du *humu*, drainant par le mariage le travail des époux des "nièces" adoptées, permettant d'amorcer un cycle prestataire-redistributif analogue dans son principe à celui qui caractérise un groupe domestique ordinaire (voir chapitre premier) . Il s'en distingue néanmoins par l'inversion de l'appartenance adelphique des membres de

l'etoko qui polarise les transferts en travail et la redistribution du surproduit - la femme maîtresse des greniers de ce groupe domestique est maintenant une *hôte* sur le territoire de son époux, maître de la terre et des femmes de son adelphie qui l'entourent . Les conditions ordinaires de la résidence sont restituées à la génération suivante, avec cette conséquence que le travail investi sur les terres de *l'etoko* du *humu* est celui de ses propres "fils", et non plus comme ailleurs, celui de ses "neveux" utérins . Il convient de prendre la mesure du caractère subversif de ce dispositif productif, eu égard à la logique ordinaire des rapports sociaux de production .

De même que les femmes autour desquelles se structure le groupe domestique du *humu* ne sont ni les "soeurs" ni les "filles" de son épouse mais ses propres "soeurs" et "nièces", les hommes qui viennent régulièrement travailler sur les terres de son *etoko* ne sont pas des "neveux" membres de son adelphie, ou des dépendants par le mariage comme c'était le cas dans la maison où il vivait avant son investiture : ce sont des affins, des hommes nés des "soeurs" de son épouse ou éventuellement des épouses de ses collatéraux, qui ont été mariés aux femmes de la génération suivante dans son adelphie . Au premier chef, ce sont les hommes nés de sa propre épouse ou des proches collatérales de celles-ci, membres de son ancien groupe domestique, c'est-à-dire ceux des "fils" appartenant à l'adelphie de sa conjointe, qui venaient jadis régulièrement manger et jouer à sa cour quand ils étaient enfants . Le nouvel *humu* aura soin de les marier à une de ces "nièces" adoptées à ses côtés - à moins qu'ils ne soient déjà mariés sur son territoire : le *humu* n'a qu'à soustraire alors cet *etoko* déjà constitué au groupe domestique de ses "soeurs" où il s'insérerait jusqu'alors, pour s'en attacher les services.

S'agissant de "pères" ordinaires, fussent-ils aînés, le destin ordinaire de leurs "fils", est de sortir du groupe domestique qui les a vus naître, où ils ont été élevés, pour s'en aller vivre et travailler ailleurs, au mieux chez les "nièces" de leurs "pères" s'ils les ont épousées . Les jeunes gens s'y trouvent alors soumis à l'autorité d'un "oncle", un *aalu* par l'appartenance ou par le mariage . Chez le *humu* en revanche, les "fils"

demeurent dans le groupe domestique de leur "père" . Certains le rejoignent lorsque, déjà mariés auprès d'une "nièce" de leur "père" lors de l'investiture de celui-ci, ils travaillaient et vivaient déjà sur son territoire, dans le groupe domestique d'une de ses "soeurs" . La "sororilocalité" du *humu* combinée à l'uxorilocalité ordinaire de ses "fils" entraîne cette fois, la patrilocalité de la résidence au mariage des hommes de la génération suivante chez les affins du *humu* . Des jeunes "fils" mariés viennent presque quotidiennement aider à la cour de leur "père" et de leur propre *maama* . Du point de vue de ces hommes, c'est une *maama* et non une *amaati* qui redistribue leur surproduit aux enfants de leur épouse, dépendants de l'adelphie de leur "père"- *humu* de leurs affins . C'est leur propre "père" et non un *aalu*, qui polarise et ordonne les prestations régulières en travail des juniors mariés dans un tel groupe domestique . Par la composition particulière de ce groupe (l'inversion de l'appartenance des membres de l'*etoko* qui y polarise les transferts et la patrilocalité de la résidence des producteurs qui en résulte), le *humu* est en condition d'exercer une autorité directe sur ses "fils", ceux-ci se trouvant saisis dans une relation de subordination et de dépendance au regard de l'*etoko* de leur "père", analogue à celle qui s'établit partout ailleurs entre un "neveu" et l'*etoko* de son "oncle" par le mariage .

La subversion des rapports sociaux ordinaires au niveau de la chefferie d'adelphie résulte de la situation de l'*etoko* du *humu* au pôle d'un appareil de femmes constitué non plus de femmes affines, des "soeurs" et "filles" de son épouse, mais de femmes de son propre groupe adelphique, ses propres "nièces" sur lesquelles il a autorité directe, qu'il va marier à ses "fils" . Autrement dit l'échange exposé plus haut des appareils productifs de femmes, par quoi les aînés socialisent et se soumettent leurs cadets, est statutairement aboli pour les chefs d'adelphie ; les *ma-humu* n'y souscrivent pas, qui demeurent auprès de l'appareil des femmes de leur propre adelphie . Ils se trouvent par contre en mesure, tout comme les aînés chez les femmes affines, d'en exploiter les caractéristiques sociales - un réseau de soumissions sociales déjà constitué - mais pour y incorporer, y socialiser et y soumettre cette fois leurs propres "fils", dépendants de leurs

homologues affins . Des liens exceptionnels se tissent en effet du "père" au "fils" chez le *humu*, tendant à la reconnaissance d'une autorité paternelle spécifique, comme la contrepartie du contrôle social qui s'effectue chez lui sur la progéniture de son épouse - strictement équivalent dans son principe à celui qu'exercent communément les *aalu* sur leurs "neveux" par le mariage dans la même maison .

Tous les *ma-humu* ne sont pas en mesure de se constituer un groupe domestique de cette nature - leur âge peut influencer, comme leur maturité, leur prestige, celui de leur prédécesseur ou de leur adelphie(1)... En tout état de cause, celui qui parvient à la tête d'un groupe domestique sorori-uxorilocal de quelque ampleur (matri-sorori. à la génération du *humu*, patri-uxori. aux générations suivantes), dispose du champ social à l'exercice de l'autorité la plus vaste et la plus radicale qu'il se puisse imaginer dans les limites imparties par la logique de la reproduction sociale dans cette société : dépositaire des symboles du pouvoir et de l'autorité déléguée du doyen dans l'adelphie, il a la garde des femmes et du territoire, il exerce son autorité sur la totalité des hommes de son groupe par le contrôle qui lui est dévolu sur la redistribution du surplus (pagnes), mais il l'exerce aussi, sur ses propres "fils", par le détournement d'une partie de l'appareil des femmes de son propre groupe, où il insère, socialise et se soumet ses "fils", dépendants des affins .

(1) Un tel groupe apparaît toujours à la cour des *ma-humu mpéwé*, chef du lignage dominant dans la chefferie . Il est alors d'autant plus vaste que la redistribution des nièces s'opère en raison directe de l'ampleur de la descendance de ses nombreuses épouses, rassemblées dans une même cour sur son territoire . A ce niveau, la perversion patrilineaire du système social est comme consacrée, instituée, puisqu'elle donne lieu à l'attribution d'un statut particulier : les *mwanahumu*, "fils de chefs" .

6) on travaille aussi chez son humu : les anacardiens

Le *humu* détient les symboles du pouvoir, son investiture est reconnue et entérinée par la chefferie, il est membre du conseil des *ma-humu* auprès du *mpéwé* (à l'élection duquel il participe) ; il est d'abord pour ses dépendants le dépositaire de l'autorité déléguée du doyen et des anciens de son adelphie, maître du mariage, gardien des femmes, du territoire et des pagnes, chef et représentant de l'ensemble des membres de son groupe (*advogado*), gérant des solidarités adelphiques ; vivant auprès des siens, il se trouve propulsé au pôle d'un groupe domestique où il se soumet des "fils", dépendants des affins ... avec une telle carte de visite, le *humu* qui a su faire ses preuves, qui se révèle à la hauteur de la tâche qui lui fut solennellement attribuée, qui sait parler juste, et sait où il doit se taire, compétent sinon ambitieux, peut jouir auprès de ses dépendant(e)s d'un prestige considérable . Sa position exceptionnelle, ne doit rien à sa fonction directe dans le dispositif social de la production, il est même par son statut, à la différence de tous les hommes, "hors-maison" (cellule productive) sinon celle structurée autour de ses "soeurs" . Mais le respect qui lui est dû, l'éminence de son statut lui vaut, dit-on, de bénéficier encore de l'aide ponctuelle mais obligée, de l'ensemble des dépendants de son adelphie . En fait les fonctions politiques qu'il exerce au nom de tous lui permettent de drainer sur ses terres le travail de tous, et le respect dû à son rang n'est peut-être pas le seul moteur de ces prestations . On m'a raconté l'histoire suivante (1) :

Un jeune homme présomptueux prétendait pouvoir se passer de son *humu*, et s'abstenait en conséquence d'aller de temps en temps prêter main forte à son *etoko* . Un jour, lors d'une altercation avec un "ami" voisin, le

(1) Récit recueilli auprès de Martinho Kuhira (Murera, août 83), qui situe son histoire "au temps colonial", lorsque les *ma-humu* gardaient encore l'argent du coton (avant les années 60) .

jeune homme lance violemment une pierre à la tête de celui-ci et le blesse gravement . Le blessé est ramené chez lui, on prévient son *hunu* qui s'inquiète aussitôt de connaître le nom de l'agresseur de son "neveu" . Il se rend ensuite à la cour du *hunu* du jeune agresseur, convoque son homologue de la malveillance brutale de son "neveu" dans l'affaire, et réclame au nom de son groupe quelque dédommagement monétaire pour le tort subi par le jeune blessé . Le *hunu* de l'agresseur puise alors dans ses réserves, et paie la dette de son "neveu" . Mais il invite le *hunu* du blessé à n'en rien dire à personne, et d'aller trouver directement le coupable, comme s'il n'avait pas déjà été dédommagé . Le jeune homme se voit alors sommé de payer trois cent escudos au *hunu* de son "ami" blessé. Sans le sou, effrayé et désespéré, le "neveu" se rend bientôt chez son *hunu* en pleurant, pour le prier de bien vouloir avancer la somme requise, afin de rembourser sa dette au voisin . Le *hunu* demande :

- qui es-tu ?

- je suis Martinho, ton neveu, aide moi ...

- Martinho ? je ne connais pas de Martinho ; je n'ai jamais vu de Martinho chez moi ;

- tu es mon *hunu*, le frère de ma mère, aide moi ;

- je ne te connais pas ; es-tu venu un jour travailler chez moi ? mes neveux me respectent, je les vois souvent, ils viennent aider ici ; toi je ne te vois jamais ici, tu ne me respectes pas, tu n'es pas mon neveu ;

Le *hunu* frappe alors le jeune homme à coups de bâton, tandis que celui-ci continue de crier en pleurant qu'il est bien son neveu . Lorsqu'il estime enfin la leçon suffisante, le *hunu* renvoie le jeune homme chez lui, en l'informant qu'il a déjà payé . L'histoire prétend qu'à dater de ce jour, le jeune homme n'a jamais manqué une séance de travaux chez son *hunu* .

On raconte aussi qu'à la fin du siècle dernier certains *ma-hunu* s'associaient aux caravanes marchandes se rendant sur le littoral, et invitaient leurs "neveux", récalcitrants ou mal-aimés, à les accompagner . L'entreprise était assez exaltante pour que les jeunes hommes ne tentent pas de s'y soustraire . Arrivé à la côte, le *hunu* allait négocier ses affaires avec les commerçants puis, le dernier jour de marchandages venu, il envoyait

dormir le "neveu" seul, sous un prétexte quelconque, à l'écart du reste de la caravane, dans le magasin des marchands complices. A la faveur de la nuit, ou très tôt le matin, le petit groupe levait le camp pour rentrer au pays, abandonnant le "neveu" indiscipliné. A son réveil le jeune homme s'étonnait et demandait :

- où est mon oncle ?

Le négociant répondait :

- ton oncle est déjà parti, il t'a vendu, maintenant tu m'appartiens, tu es mon esclave .

Le jeune homme était bientôt revendu aux traitants et finissait ses jours sur les plantations de Zanzibar ... (Afonso H.Moali, Murera, nov. 83) .

Plus tard, pendant la période coloniale, on verra des *ma-humu* s'entendre avec les *capitãos* de l'appareil administratif colonial local (1), sur le nom de ceux, parmi leurs dépendants, qu'il conviendrait de livrer à l'occasion des recrutements forcés de l'administration coloniale . Le *capitão* était responsable de ces recrutements (imposés par l'administration de la circonscription) devant le *cabo*, celui-ci l'était devant le *regulo*-chef de canton, et ce dernier devant l'administration portugaise ... à l'autre bout de la chaîne, sélectionnant les travailleurs, il y avait souvent à l'insu des portugais, des *ma-humu* . J'ai déjà signalé qu'au début de l'établissement d'une administration civile coloniale, lorsque le non paiement de l'impôt était sanctionné par six mois de travaux forcés sur les plantations de sisal de Geba ou Muzerepane (années 20-30), des *ma-humu* refusaient parfois

(1) Responsables locaux d'une cinquantaine de "familles" (= *etoko*), placés au plus bas de la hiérarchie administrative "indigène", après le *regulo* (chef de canton), et le *cabo* (chef d'un "sous-canton"), à la différence des deux autres notables coloniaux, ils ne contrôlent pas un territoire défini, et ne disposent généralement pas de légitimité politique lignagère . Les *capitãos*, en contact direct avec les populations placées sous leur juridiction, étaient chargés du recouvrement de l'impôt, des recrutements pour le travail forcé, puis de l'encadrement des cultures cotonnières . Ils remplissaient souvent un rôle, guère envié, de "fusibles" entre les paysans et l'administration, ils agissaient rarement sans "prendre conseil" des *ma-humu* locaux .

de payer l'impôt d'un dépendant "indiscipliné", quand même ils disposaient des fonds nécessaires . Ils vouaient ainsi sciemment leurs "neveux" aux travaux forcés sur le sisal (travaux particulièrement redoutés), escomptant qu'ils en reviennent plus tard avec plus de plomb dans la tête ... Les *ma-humu* eux-mêmes n'étaient jamais touchés par ces mesures (ils disposaient toujours de l'argent de leur impôt, et un capitão n'aurait jamais osé envoyer un *humu* aux travaux forcés) .

Les anecdotes de ce genre sont nombreuses, et encore contées parfois avec quelque ressentiment . J'en ai relaté quelques unes afin de faire valoir comment les fonctions de représentation et de gestion politiques du groupe adelphique imparties au *humu*, et en l'occurrence ici la gestion des solidarités adelphiques, font de ses dépendants ses *obligés* .

Je n'avais mentionné jusqu'à présent qu'un pôle de concentration de travaux, sur les terres de l'*etoko* des doyen(ne)s . On sait que cette polarisation du travail sur leurs terres, et des produits dans leurs greniers, résultent, chez les doyen(ne)s, des fonctions induites de leur position générationnelle (et d'antériorité dans la génération) dans l'*organisation de la vie productive* . Il me faut maintenant ajouter un autre pôle de concentration du travail et des produits dans l'adelphie : les terres et les greniers de l'*etoko* du *humu* . Celui-ci n'a rien à voir avec l'organisation de la vie productive - sinon indirectement, comme on l'a vu, puisque son statut s'alimente tout de même de l'impossible exercice de l'autorité masculine dans l'adelphie par le doyen-*n'jeio*, qui se conçoit bien, elle, des modalités particulières de l'organisation productive . C'est le *pouvoir*, la fonction *politique* comme telle dont il est l'unique dépositaire, qui autorise le *humu* à détourner sur ses terres une fraction du travail disponible dans son adelphie, sans distinction de sexe cette fois, sinon de génération .

C'est la raison pour laquelle sans doute, la présentation des rapports prestataires au bénéfice du *humu* supposait l'exposé préalable des attendus de son statut (le statut explique le *travail*), quand la démarche inverse s'imposait, à mon sens, s'agissant de la *apwya* et du *n'jeio* (le *travail* explique le statut) .

Les prestations effectuées sur les terres des doyen(ne)s sont le fait de catégories sociales d'âge, de sexe - et d'appartenance - clairement définies. Ce n'est pas le cas à l'*etoko* du *humu*, où s'investissent les travaux de tous les dépendants adelphiques, hommes et femmes, aînés et cadets, juniors surtout, mais aussi de temps en temps seniors, sans compter les *anapwato* de la maison de ses "soeurs" ou il vit, c'est-à-dire les jeunes époux de ses "nièces" et, de temps en temps, ceux des "soeurs" ... L'indifférenciation sociale des prestations manifeste en définitive le fait que les activités qu'ils effectuent chez le *humu* sortent du cadre organique de leurs groupes domestiques et maisons respectifs, auxquels ils s'attachent ponctuellement pour aller rendre hommage à l'éminence de leur *humu* (ou à celle du *humu* de leur épouse), pour y porter témoignage de leur bonne mentalité, de leur respect et de leur soumission. On a vu aussi de quels moyens convainquants disposait le *humu* pour se rappeler, le cas échéant, à leur souvenir.

Le *humu* dispose de champs de sésame et d'arachide plus importants que la moyenne de ses dépendants, et son épouse administre un grenier plus considérable que les autres femmes seniors placées à la tête d'un groupe domestique. Le surplus commercialisé alimente, à l'issue de son échange sur le marché, le fonds de pagnes et de numéraire de l'adelphie gérée par le *humu*. Ces biens s'ajoutent à ceux qui proviennent de la vente des denrées produites, sous l'autorité du doyen, des aînés et seniors de l'adelphie, dans les différentes maisons où ils sont mariés. Une fois emmagasinées à la cour du *humu*, ces biens sont indifférenciés et les modalités de leur redistribution sont identiques. Les réserves importantes de produits vivriers accumulés dans les greniers de son épouse servent, le cas échéant, d'appoint à celles administrées par la *apwya* : elles sont destinées aux *etoko* ou groupes domestiques en difficultés dans la maison, pour leur permettre de faire face à l'épuisement de leurs greniers. Un surplus vivrier est fréquemment dégagé, du sorgho restant dans les greniers en janvier ou février, qui ne saurait être conservé plus longtemps, tandis que les greniers de l'ensemble des *etoko* de la maison paraissent raisonnablement pourvus. Comme chez la *apwya*, ce surplus est transformé en

boisson fermentée, *otheka*, dont les anciens ne connaissent que la recette. L'*otheka* est confectionnée et consommée "clandestinement" par les anciens et le *hunu*, à l'abri du regard des jeunes et moins jeunes sans statut. Ces festivités sélectives, élitistes, rassemblent en définitive le *n'jeio*, la *apwya*, les anciens du conseil et le *hunu* : les personnalités dominantes dans la société.

Le travail s'investit également, comme chez les doyens, dans l'entretien du *vate* (cour) du *hunu* : le renouvellement du chaume des toits, la construction d'une nouvelle palloche, le nettoyage de la cour vaste et toujours impeccable, sans épiluchure ni brin d'herbe.

Le *hunu* lui-même ne touche pratiquement jamais sa houe, ses responsabilités l'amènent à se déplacer continuellement à droite et à gauche pour résoudre les problèmes de ses dépendants ou les "conseiller" ; l'ampleur de sa tâche est réputée lui ôter toute disponibilité au travail. Sans doute convient-il à cet égard d'aller cultiver les champs à sa place, si tant est que les prestations régulières de son propre groupe domestique n'y suffisent pas ...

Toutefois, parce qu'elles sortent précisément du cadre des activités productives ordinaires, le rythme et le contenu des activités réalisées chez le *hunu* diffèrent aussi de celles effectuées normalement dans les groupes domestiques de la maison. Les travaux sur le sorgho, le sésame et l'arachide se distribuent sur l'ensemble de l'année agricole, dans le cadre du groupe domestique et de la maison, à la cour des doyens, anciens et aînés seniors. On travaille sans doute sur ces cultures chez le *hunu*, mais à l'occasion, au hasard d'une visite, s'il se trouve qu'il y a quelque chose à faire ce jour là dans le champ de sorgho, de sésame ou d'arachide. Dans l'esprit de mes interlocuteurs, ce ne sont pas ces cultures qui font l'objet des activités prestataires caractéristiques dispensées chez un *hunu*, on cite plutôt les grandes mobilisations ponctuelles de tous les membres du groupe et de la maison : *okavihiba*. Ces grands rassemblements de travail ou la quasi totalité des membres de l'adelphie se trouvent réunis à l'appel du *hunu*, se prêtent mal

aux tâches que requièrent les cultures du sorgho, du sésame ou de l'arachide (1), ils sont en revanche partialement appropriés à l'entretien et à l'exploitation des arbres fruitiers que le *humu* ou son prédécesseur a pris soin de planter sur son *mu-tteththe* : des manguiers, et surtout des *anacardiés* (arbres à noix de cajou) . "Faire *okavibha*", c'est d'abord aller cueillir, aux mois d'octobre et novembre, les noix de cajou du *humu* . C'est aussi l'époque des derniers défrichements et des premiers semis, il y a beaucoup de travail sur les autres cultures, et il est probable que les membres du petit groupe domestique du *humu* ne parviendraient pas assurer la cueillette des noix, sans l'appui des autres membres de la maison et de l'adelphie .

Le *humu* seul dispose d'arbres fruitiers . On dit de celui qui s'aviserait de planter un arbre dont le diamètre du tronc est susceptible de dépasser celui d'un homme, qu'il est assuré de mourir dans l'année suivant la plantation . La prohibition (2) est du reste justiciable de diverses formulations : d'autres disent que la plantation est mortelle pour celui qui

(1) Saut peut-être pour les récoltes (sorgho) et surtout les défrichements. Mais que ce soit chez le *humu* ou ailleurs, ces travaux font de toutes façons généralement l'objet d'une mobilisation collective de travail, *n'khumi* . A l'issue du travail collectif, on a coutume d'offrir un repas aux participants, on y sert exceptionnellement une ou deux poules tuées pour l'occasion, en sus du traditionnel *echima*, bouillie de farine de sorgho . Le *humu* ne faillit pas à la règle sur ce point .

(2) Les portugais ont importé les anacardiés du Brésil dès le XVI^e siècle (Lobo 1962) . Les négociants achetaient déjà des noix aux populations du littoral au siècle dernier. Le marché du cajou se développe sensiblement à partir des années vingt et trente, période où les *ma-humu* de l'arrière pays et de l'intérieur commencent à étendre leurs plantations, dont le débouché commercial est alors assuré . Jusqu'en 1957 les plantations demeurent néanmoins limitées, les anacardiés sont encore des arbres isolés dans un paysage de savane . A cette date (pour la circonscription du Brati) sont distribuées massivement des semences à l'ensemble de la population masculine adulte de la région, par l'administration portugaise qui en contrôlera la culture . Chacun dispose alors de sa plantation y compris les plus jeunes : la prohibition n'a pas résisté à la puissance coloniale, il est vrai que de leur côté les jeunes gens ne se sont pas fait prier (elle irappe encore, néanmoins, le cocotier dans les régions du littoral) . Dans le Brati, le paysage est aujourd'hui forestier (Lobo, 1984 ; Soares 1984 ; Gefiray-Pedersen 1985 ; Gefiray 1987 b) .

s'y adonne avant la mort de sa *maama* (donc avant qu'il ne soit ancien), ou encore que la mort survient toujours avant l'arrivée des premiers fruits ... Mais elle épargne par ailleurs les planteurs de bananiers, les femmes peuvent en cultiver, avec quelques papayers autour des paillotes (elles peuvent même entretenir une petite parcelle de bananiers au bord d'un ruisseau ou d'une mare, s'il y en a dans l'enceinte du *mu-tthetthe*) . Les *ma-humu* seuls possèdent des anacardiars, que eux-mêmes (ou les *ma-humu* auxquels ils succèdent), ont plantés un peu partout sur leur *mu-tthetthe* .

Ils peuvent à l'occasion offrir quelque semence à une "soeur" ou à une "nièce" qu'elle plantera aux confins de sa cour : elle et les siens pourront ainsi bénéficier de l'*ombre*, les enfants pourront manger les *faux-fruits* (sorte de poire très juteuse et sucrée, la noix se développe à l'extérieur, à la base inférieure de la poire, et peut s'en détacher), mais tous devront scrupuleusement amasser les noix dans un coin . Le *humu* viendra bientôt les chercher, pour aller les vendre au marché . Il peut offrir à ses nièces quelques amendes encore vertes qu'elles consomment chez elles, en assaisonnement (en octobre) . Il peut en offrir encore plus tard, au moment de la cueillette, à tous les participants de l'*okavihiha*, afin qu'ils les fassent griller sur place ou chez eux et les consomment comme friandises ... Outre ces usages relativement marginaux, le *humu* jouit d'un contrôle exclusif et jaloux sur les noix destinées à la vente, comme sur les semences - *ce sont du reste les seules semences qui ne ressortissent pas au contrôle des femmes* .

Il garde et gère à son *etoko* les biens obtenus sur le marché en échange de ses noix, aux côtés des autres pagnes et du numéraire provenant de la vente de ses denrées et de celles des aînés de l'adelphie . Leur destination finale, les modalités de leur redistribution à l'intérieur du système social sont identiques, mais on se rend compte que le *humu* dispose néanmoins par là d'une source autonome de biens sociaux, indépendante de la maison des affins, où sont mariés et travaillent les aînés, indépendante de ce que rapportent ces aînés eux-mêmes .

On a vu que le *humu* peut jouir d'une certaine autonomie face aux doyen(ne)s et aux ancien(ne)s qui l'ont choisi, par le libre jeu de l'institution politique qu'il investit, du pouvoir qu'il incarne, assume et met en scène . On a vu que les prérogatives associées à son statut, l'actualisation du pouvoir qu'il incarne, font des membres de son groupe des *obligés*, et l'autorisent à détourner sur son *etoko* une fraction du travail disponible dans l'adelphie. Sans doute y-a-t-il des limites à la mobilisation du travail de producteurs déjà engagés ailleurs dans des activités prestataires importantes, dans leurs groupes domestiques . Mais on voit maintenant qu'il peut aussi bien orienter ce travail sur la culture d'un produit approprié : les anacardiens réclament peu de soin, pratiquement pas de travail continu, une simple mobilisation large, quelques jours annuels pour le nettoyage (1) et la cueillette . "L'argent du cajou est de l'argent facile" . Enfin le *humu* est le seul à pouvoir exploiter ce produit, puisqu'il est le seul à pouvoir vivre sur son *mu-tthetthe* où les arbres sont plantés : les aînés vivent ailleurs, les anacardiens relèvent du *mu-tthetthe* dont il a la garde . En définitive, si ses fonctions de gestion des solidarités adelphiques placent l'ensemble des membres de son groupe en dépendance à son égard, le *humu* est aussi bien en position de valoriser matériellement cette dépendance à son avantage et de conquérir par là une autonomie confortable à l'égard de ceux qui lui délèguent pourtant leur autorité : le conseil de anciens, et surtout le *n'jeio* . En se garantissant de façon indépendante les moyens de subvenir directement aux besoins sociaux de leur adelphie, en se constituant en détenteurs directs de denrées commercialisables, produites sur leurs territoires en raison de leur statut, les *ma-humu* se dressent eux-mêmes immédiatement face au marché, vendeurs de richesses autant que gestionnaires de leur redistribution dans la

(1) On enlève la végétation qui s'est développée d'une année sur l'autre au pied des arbres, vers le mois de septembre, à la floraison . Septembre est en effet la période des chasses au rat, à l'occasion desquelles on brûle l'herbe haute afin de démasquer les terriers des animaux . Ces feux de brousses sont difficilement contrôlables, ils détruisent les fleurs de cajou si les arbres n'ont pas été préalablement "nettoyés", c'est-à-dire dégagés des broussailles alentours .

société . Ils court-circuitent de ce point de vue les réseaux ordinaires de l'approvisionnement des adelphees en pagnes, qui engagent toutes les adelphees affines et les *mi-jelo* qui y ordonnent collectivement le travail quotidien des dépendants dans leurs maisons .

Le travail que le *hunu* est en mesure de drainer à son avantage, favorise sans doute l'accumulation à son *etoko* d'un surplus vivrier ou de denrées commercialisables (sésame, arachide) . Comme chez les doyen(ne)s, ses greniers sont plus grands, ses réserves plus importantes . Mais cette accumulation, structurelle chez les doyen(ne)s, ne semble guère significative socialement chez le *hunu* . On serait tenté de la qualifier de "incidente", au regard de celle qui résulte des mobilisations larges de l'ensemble des producteurs et productrices de l'adelpheie et de la maison sur ses anacardières . Celles-ci autorisent le *hunu* à se prévaloir éventuellement, face aux anciens de son groupe, d'avoir contribué par lui-même, dans une mesure non négligeable et indépendamment des aînés et des affins, à la provision des biens sociaux de l'adelpheie qu'il administre .

En somme, si les relations sociales tissées autour des activités de production privent le doyen masculin du plein exercice de son autorité, et si le *hunu* qui s'en trouve le dépositaire statutaire ne doit rien quant à lui à l'organisation productive, ce dernier peut en revanche s'appuyer sur les prérogatives de son statut pour informer en retour cette organisation productive, y imprimer sa marque et y aménager le principe matériel de sa propre autonomie politique au regard de l'autorité du doyen dont il émane .

Mais là encore, tout dépend de la personnalité du *hunu*, de son âge, de sa maturité, de la durée de son mandat, du prestige et des plantations de son prédécesseur, de son ambition, du comportement des anciens, des ambitions du *n'jelo*, de l'histoire particulière des relations entre le conseil et son *hunu* dans l'adelpheie ... Certains *mi-jelo* disposaient d'anacardières sur leur *mu-ttithethé*, tandis que de jeunes *ma-hunu* en étaient dépourvus ... L'analyse qui vient d'être présentée expose en réalité les termes d'une opposition, latente ou manifeste selon le cas, en tout cas structurelle, entre la doyennerie masculine et le dépositaire institutionnel de son autorité, investi du pouvoir politique . L'état particulier du rapport

de force, du consensus, des conflits ou de la prééminence d'un personnage sur l'autre est susceptible de varier d'un groupe à l'autre, comme il a varié au sein de chaque groupe au fil de son histoire - dans les limites imparties toutefois par les effets des tendances fonctionnelles évoquées et analysées ci-dessus .

CHAPITRE QUATRIEME

LA SOUMISSION DES FEMMES

(la reproduction violente)

Toutes les modalités de la reproduction sociale exposées jusqu'à présent sont pacifiques : l'autorité représentée, le pouvoir se met en scène et s'exerce sur un trépied . Les personnalités dominantes dans l'adelphie ne paraissent à aucun moment devoir recourir à la violence pour imposer leur domination ou perpétuer leur influence . Mais pourquoi, outre le trépied (à connotation plutôt gérontocratique), le *humu* dispose-t-il aussi d'une *sagaie*, accessoire guerrier qui ne saurait être soustrait à la panoplie des symboles de son statut ? J'ai été reçu à diverses occasions à la cour de *ma-humu* : rares sont ceux qui m'ont jugé si important qu'ils aient pris la peine de s'asseoir sur leur trépied lors des entrevues - ou peut-être craignaient-ils de m'indisposer - mais plusieurs avaient pris soin de placer en évidence à leur côté la *sagaie*, debout contre la paroi de leur paillote, témoin de leur dignité dans la conversation . De quelles guerres passées, de quels combats

anciens l'arme de fer témoigne-t-elle encore, jusqu'à nos jours, entre les mains des *ma-humu* ?

On s'est beaucoup battu jadis en pays *makhwa*, avant la conquête portugaise, entre *makhwa*. On ne s'aventurait jamais seul en brousse, hors de la chefferie - l'insécurité y était, dit-on, généralisée. Il y avait, certes, les *razzas* effectuées dans la région, jusqu'au tout début de ce siècle, par les hommes armés des chefferies côtières, qui avaient partie liée avec les marchands d'esclaves swahili - ou par ceux des grandes chefferies voisines, qui achevaient les captifs à la côte où ils les vendaient (Alpers, 1975 ; Harkin, 1973 ; da Conceição, 1984 ; Medeiros, 1985 a ; Gettray, 1984 a). Mais un autre ennemi, pour être moins spectaculaire, pouvait se révéler plus menaçant car plus proche, plus permanent et plus sournois encore que les bandes épisodiques de *razzas* : celui-là même contre lequel on met en garde les femmes du *mu-tthethé*, contre lequel on les garde. Après tout les swahili s'intéressent plutôt aux hommes, qu'ils exportent sur Zanzibar - qui convoite les femmes ? J'ai plusieurs fois signalé que les femmes étaient gardées, qu'elles ne devaient jamais quitter le territoire de leur adelphe, donnant quelque emphase à cet aspect de leur condition sociale - contre quoi, contre qui doivent-elles être gardées ?

Ce danger là ne vient pas de la côte, il est d'autant plus présent que chacun sait pouvoir effectuer un jour, chez les autres, les mêmes exactions qu'il redoute pour ses propres "soeurs" et "nièces" : le vol *des jeunes filles*. C'est à ce péril là, à l'inquiétude qu'il alimente en permanence dans la société, et à leurs conséquences structurelles dans l'aménagement des rapports sociaux que je voudrais m'arrêter maintenant : La menace des "lions", comme on disait pudiquement (sans s'étonner de leur étrange prédilection à dévorer les petites filles), ne semble pas l'effet du développement marginal de quelque délinquance perverse. Comme on va le voir, elle paraît inscrite au cœur d'un système qui lui doit de survivre. Enfin, c'est en parcourant cette région du système des rapports sociaux qu'il me deviendra possible de formuler un hypothèse, permettant de donner raison de la soumission des femmes dans cette société, de ses attendus historiques et sociaux.

I - ON EPOUSE LES EPOTHA

J'introduirai la discussion sur la violence et ses fins en présentant l'histoire de la petite adlephie d'un de mes informateurs, Afonso Muthetia . Emigré depuis près de quinze ans, employé jusqu'en mai 83 à l'usine de traitement de cajou de Nacala, A. Muthetia venait de revenir auprès des siens depuis quelques mois quand j'ai commencé en octobre 83 mon enquête dans le "cercle" de Murera (ancien canton de Mizélé), situé à une cinquantaine de kilomètres du littoral . Parlant portugais, A. Muthetia s'est offert dès le premier jour de me servir de guide, d'interprète et d'informateur pour mon travail dans la région . La gêne qu'il manifestait parfois, en présence d'une tierce personne, et au contraire l'arrogance et la morgue de certains autres à son endroit, en ma présence, la véhémence avec laquelle ces derniers le contredisaient sur un point de détail, puis tentaient de me faire douter de la fiabilité de ses propos, la répétition de ces scènes enfin, m'avaient fait soupçonner l'existence d'un passif important, dont j'ignorais la nature, entre A. Muthetia et certaines des personnalités les plus influentes de Murera . On ne voyait manifestement pas d'un bon oeil la collaboration assidue d'A. M. à mes côtés, ni l'intérêt

et le crédit que je portais à ses dires, le plaisir que je prenais à sa compagnie . J'entretenais d'excellentes relations de travail aussi bien que prsonnelles avec A. M. - à qui cette étude doit beaucoup - et je me suis gardé de le questionner sur les raisons des réactions parfois surprenantes de son entourage . Environ deux semaines après mon arrivée à Murera, A. M. s'est présenté un soir à ma paillote, ivre (c'était la saison de la cueillette du cajou, l'alcool de cajou - *nipa* - circule beaucoup et en quantité) : un des membres de l'adelphie du chef de l'ancien canton colonial, "neveu" du *mpéwé* Mizélé, et son "beau-père", lui-même "fils" de Mizélé, venaient de prendre à partie A. Muthetia, lui enjoignant de mettre fin à notre collaboration, et de s'abstenir à l'avenir de tout contact avec moi, l'accusant de livrer des "secrets" à un *n'kunya* (1) . Les menaces des notables de la chefferie devaient être maladroites, ou insuffisamment crédibles, puisque A. M. s'est aussitôt rendu chez moi, avec la ferme intention de "tout me dire" . Son état d'excitation - et son ébriété - étaient telles que nous avons remis la conversation au lendemain . Même ainsi, après une nuit de sommeil, le climat dans lequel A. M. m'a confié le "secret" de l'histoire de son groupe est demeuré très passionnel, au point que le premier enregistrement que j'en ai fait était presque inaudible .

Je relate ces faits anecdotiques pour ce qu'ils témoignent de la prégnance contemporaine des relations de servitude héritées du passé : le petit groupe adelphique d'Afonso Muthetia est en effet issu d'une femme *epotha*, raptée au début du siècle, c'est là son histoire et son "secret" que je présenterai maintenant .

(1) Littéralement "*n'kunya*" signifie "blanc", et par extension toute personne "riche", bien habillée, commerçant, représentant du pouvoir de l'Etat ou du Parti, quelle que soit la couleur de sa peau .

Au début du siècle, l'épître d'Alonso, sa grand-mère Kuanita n'a pas encore vingt ans, elle vit avec les femmes de son adelphie, affiliée au clan Amavele (1), sur son territoire situé sur la chefferie du mpêwê Marupa, au sud de Mamba (figure 2-e). Son humu, Murai, vit à ses côtés sur le mur-tthetthe du groupe. A la même époque, non loin de chez Marupa mais dans une autre chefferie située à l'intérieur des terres (dont le mpêwê m'est inconnu), vers Itoculo, vit un homme appelé Muajoma.

Un jour de mauvaise année agricole, les greniers vides ou les récoltes insuffisantes, Muajoma entreprend de visiter discrètement une série de ma-humu dont les adelphes sont étrangères à sa chefferie : poussé par la faim, il cherche un acquéreur pour une jeune fille qu'il se propose d'enlever, quelqu'un susceptible de lui prendre l'enfant en échange de la nourriture qu'il désespère de trouver pour lui-même et les siens. Il rencontre bientôt Rehema, humu mpêwê affilié au clan Male, qui se montre intéressé par l'achat d'une jeune captive (2). S'étant assuré un acquéreur, Muajoma se met en chasse, il quitte à nouveau les terres de sa chefferie et s'enfonce en brousse, vers le nord cette fois, en quête d'une jeune fille à capturer. Il parviendra, un après-midi, sur la rive du ruisseau ou Kuanita

(1) La filiation et la conception généalogique des groupes sociaux, les institutions claniques et lignagères, seront abordées dans le prochain chapitre (seconde partie). J'aurai néanmoins à anticiper ici sur quelques uns de ces développements ultérieurs : l'incorporation des captives suppose en effet la remise n cause de l'ancienne appartenance adelphique (i.e. de la filiation lignagère et clanique dans l'ordre symbolique et institutionnel), pour fonder en droit la nouvelle, par l'affiliation rituelle au lignage d'accueil.

(2) Il s'agit du humu déjà mentionné dans la présentation des relations d'affinité de l'adelphie de Bilibiza à Murera. Comme je l'avais alors signalé, le peuplement de la zone est relativement récent, postérieur à la conquête coloniale (années 20) : A l'époque où il fut contacté par Muajoma, Rehema vivait avec ses gens dans l'actuelle région de Macala-Velho (figure 2-e).

avait coutume d'aller chaque jour chercher son eau . Les points d'eau sont les lieux de prédilection des raptateurs isolés : des jeunes filles peuvent s'y trouver seules, loin des voisins et membres de leur groupe . Muajoma parviendra à enlever Kauania, et à l'emmener jusque chez lui où il la cachera dans son *n'ruto* (cylindre d'écorce où l'on conserve habituellement l'arachide, le sésame ou les semences) . C'est ainsi confinée dans un *n'ruto* que Kauania sera livrée, deux jours plus tard, à la cour de Rehema . Muajoma négocie à nouveau, et laisse finalement l'adolescente à la disposition de Rehema pour quelques brassées de sorgho et un sac de maïs, qu'il ramène chez les siens dans son *n'ruto* .

De son côté Kauania inaugure son existence de femme servile, *epotha* (1) auprès du groupe de Rehema . Kauania est une adolescente nubile, initiée, elle connaît déjà son *nihimo*, les secrets de son clan, elle a été rituellement introduite à l'intelligence de son identité sociale . L'incorporer au groupe de Rehema pour en faire une "nièce", en élargir les effectifs par une dépendante supplémentaire - si tant est que Rehema en ait éprouvé la nécessité - suppose une longue entreprise publique de dépersonnalisation, visant à effacer dans l'esprit de la captive toutes les représentations de son origine réelle, pour lui assigner le nouveau *nihimo*, le clan et les secrets de l'affiliation nouvelle du raptateur . C'est la raison pour laquelle, d'après A. Muthetia, on renoncera à incorporer Kauania comme

(1) Le terme *epotha* désigne tous les captif(ve)s, quel que soit leur destin social : les hommes vendus à la côte comme les femmes et les jeunes filles enlevées, épousées par les hommes du (ou incorporées au) groupe raptateur comme on le verra ici . La descendance de ces femmes est également qualifiée d'*epotha* ; A. Muthetia est donc lui-même *epotha*, i. e. de statut servile . Certains comptent même parmi les *epotha* les hommes recrutés par l'administration coloniale pour le travail en déportation, dont peu revenaient (Sao Tomé et Príncipe) - définition inacceptable toutefois pour les anciens . Sont *epotha* les captifs vendus comme esclaves sur le littoral, et les captifs et leur descendance réintroduits dans le système social pour y être soumis à des relations de servitude, quelle que soit par ailleurs la condition concrète qui leur est alors réservée et l'évolution de cette condition dans le temps, au passage des générations .

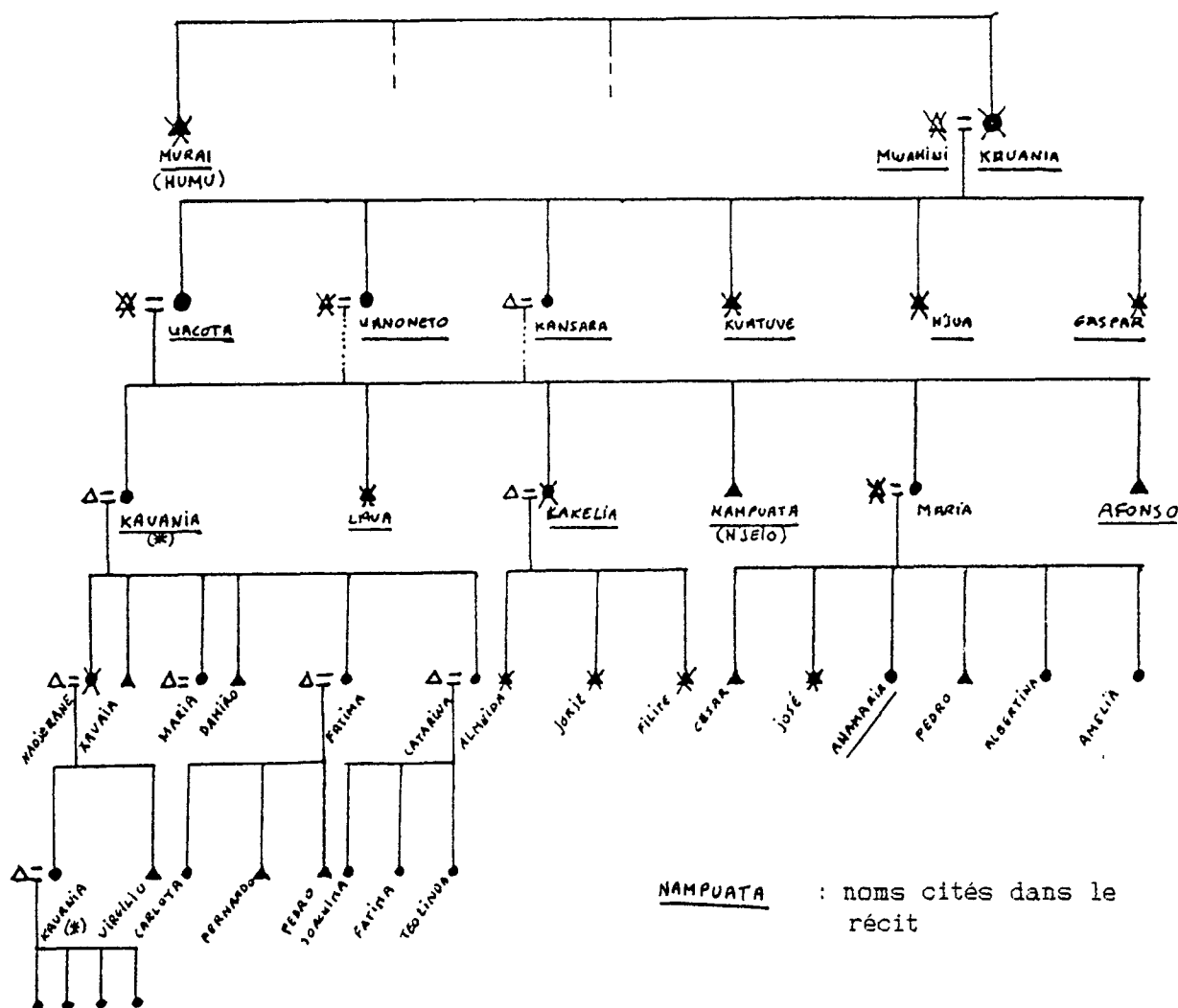
"nièce", pour en faire finalement une épouse : elle gardera son ancienne affiliation Amavele, l'oblitération des représentations de son existence passée ne portant plus que sur son ancien *mu-tthetthe*, son *n'locko* d'origine (lignage) et son *humu* Murai . Outre Kauania, Rehema et les anciens de son groupe, personne ne les connaît, et en principe nul ne saurait jamais plus évoquer les noms de Murai, de Marupa ni aucun des signes témoins de son identité révolue .

Kauania est ainsi dévolue en seconde épouse à Mwahini, un des "neveux" de Rehema, vivant sur le *mu-tthetthe* de sa première épouse (de statut franc) . Les premiers mois de sa nouvelle vie, Kauania sort très peu, elle travaille, vit et dort aux côtés du couple dans une des dépendances de la cour, sur le *territoire adelphique* de la première épouse . Elle mange peu, à l'écart, les reliefs des repas, on ne lui sert pas comme aux autres l'*echima* (bouillie de sorgho) : elle n'a droit qu'au son, jamais de poulet ni de viande . Elle ne possède en propre ni champ ni grenier, elle travaille aux champs sous la tutelle de la première épouse qui supervise et oriente quotidiennement son labeur .

Sa condition se transforme une année plus tard, à la naissance de son premier enfant, une fille nommée Vacota, qui donnera naissance plus tard à A. Muthetia . Devenue *maama*, Kauania quitte la cour et le territoire de la première épouse, on lui délivre quelque terre à cultiver sur le territoire adelphique de son époux, où elle dispose maintenant d'un toit et d'un grenier . Désormais, Kauania ne sort guère du *mu-tthetthe* de Rehema (*humu* de Mwahini), elle vit et travaille auprès des femmes de l'adelphie de son époux . Elle donne alors naissance à deux autres filles, Vanoneto et Kansara, puis trois garçons, Kuatuve, N'jua, et Gaspar (figure 1) . Les trois enfants sont promis en mariage, dès leur naissance, à des membres du groupe adelphique de Rehema . A l'âge de six ou sept ans, les garçons quitteront le foyer de leur *maama* pour s'en aller vivre auprès de leur future *amaati*, une des "soeurs" de Mwahini (1) .

(1) Les promesses de mariage peuvent être formulées très tôt également pour les jeunes garçons nés francs, mais ceux-ci attendent d'être parvenus en âge de procréer avant d'aller vivre chez leur *amaati* .

Figure 16 - LE GROUPE ADELPHIQUE ET LES AFFINS D'AFONSO MUTHETIA



* Le nom de l'*epiipi* est transmis à l'ainée de la génération alterne (voir l'analyse du système terminologique de parenté).

Les dix premières années au moins de la vie servile de Kauania se sont déroulées pendant la période de la conquête coloniale (entre 1900 et 1920), souvent présentée par les anciens comme ayant favorisé l'émancipation de nombreux groupes *epotha*. Soit qu'ils aient mis à profit la confusion propre à cette époque, soit surtout qu'ils aient pu s'appuyer sur l'administration militaire portugaise, de nombreux groupes adelphiques

de condition servile ont tenté de rejoindre leur *mu-tt'hethe*, leur *humu* et leur groupe d'origine . Les premiers postes militaires en brousse ont souvent constitué un recours pour les groupes *epotha* en rupture avec les descendants des raptés de leur ancêtre : ces derniers s'exposaient à la répression coloniale s'ils faisaient mine de s'opposer au départ de leurs *epotha* . Les portugais assimilaient ceux-ci à des "esclaves" et, au nom des idéaux abolitionnistes, ou avec l'arrière-pensée d'affaiblir les groupes dominants, ou encore simplement d'approfondir le désarroi général en exploitant les conflits internes à la société qu'ils prétendaient se soumettre, tout en s'y faisant des obligés (les *epotha*), ils semblaient avoir ouvert la voie à l'émancipation d'un grand nombre (?) de groupes serviles . Néanmoins, tous n'ont pas exploité le nouveau rapport de force qui s'établissait ainsi en leur faveur .

Encore fallait-il que les groupes *epotha* aient gardé la mémoire des repères et des signes leur permettant d'identifier le lieu et les groupes dont ils se prétendaient issus, le nom de leur *humu*, leur *nihimo*, le nom de la colline ou la disposition caractéristique des baobabs sur leur ancien *mu-tt'hethe*, (ou sont rendus les cultes aux ancêtres), de façon non seulement à savoir où aller, mais encore à pouvoir s'y faire reconnaître sans équivoque, pour s'y insérer et y jouer enfin d'un statut . Ces conditions étaient souvent réunies pour peu que l'ancêtre d'une petite adelphe *epotha* ait pris soin jadis de faire connaître clandestinement à sa descendance la vérité sur ses origines, son affiliation et son identité primitives - et que cette information fut transmise au fil des générations . Les femmes nubiles et initiées au moment de leur capture étaient les plus aptes à communiquer ce savoir caché, brûlant et subversif, à telle enseignante qu'une mère pouvait être tuée (poison) après la naissance des enfants, lorsqu'on la soupçonnait de pouvoir transmettre les informations susceptibles de favoriser la fuite de sa descendance .

Encore fallait-il enfin que le groupe *epotha* ou une partie de ses membres éprouvât le désir de fuir, qu'il existât en son sein un désir d'émancipation . Comme on le verra plus loin, l'évolution dans le temps de la condition des *epotha* explique qu'un groupe ancien, si même il a

connaissance de l'indignité de son origine, puisse n'avoir aucun désir de quitter la terre où il vit depuis plusieurs générations, ni même d'abandonner ou de fuir des affins avec lesquels il entretient maintenant des relations paritaires ...

Kauania était certes nubile et initiée lorsqu'elle fut enlevée aux siens par Muajoma, elle connaît le nom de son *humu*, Murai, et celui de son *mpéwé*, Marupa, et les secrets de son clan . Elle ne faillira pas plus tard, lorsque sa progéniture sera parvenue en âge de comprendre, à lui révéler sa véritable origine, une nuit d'absence de son époux, dans l'intimité de sa paillote, loin des oreilles des affins . Mais elle était encore trop jeune selon A. Muthetia, trop faible et trop isolée à l'époque de la conquête pour oser s'enfuir . Les années passeront, et Kauania aura près de soixante ans lorsque s'engage pour son groupe un processus d'émancipation . Entre temps Murai et son adelphie ont migré (probablement vers les années quarante), et c'est par hasard semble-t-il que Kauania parvient un jour à localiser son nouvel établissement :

Dans les années cinquante, au détour d'une conversation avec des voisines, au bord de la rivière, elle entend parler d'un certain Murai vivant depuis peu du côté de Memba . Elle en parle alors à l'ainé de ses fils, Kuatuve, *aalu* d'A. Muthetia, et c'est lui qui, à l'occasion des déplacements qu'il effectue régulièrement pour aller vendre quelque arachide à Memba (une cinquantaine de kilomètres), se met en quête de son *humu* . On lui confirme à Memba l'existence d'un "Murai" au sud, sur les terres du *mpéwé* Matilène . Kuatuve parvient à se rendre chez Matilène à l'insu de ceux qui l'avaient accompagné jusqu'à Memba, il y rencontre le vieux Murai et se fait reconnaître sans difficulté . Le vieil *humu* se souvenait de la disparition d'une "soeur" cadette qui, trois ou quatre décennies plus tôt, avait été mise au crédit de la voracité des lions .

Murai entreprend alors de se rendre à Murera . Il demande et obtient les autorisations nécessaires des administrations de Memba et de Nacarôa (dont dépend Rehema), et vient visiter seul, comme en

reconnaisance, ses "dépendants" inconnus asservis sur les terres de Rehema. Il ne cache pas son identité en se présentant chez Rehema : *humu*, chef du groupe originaire de Kauania, il ne prétend rien revendiquer auprès de Rehema, sinon la possibilité naturelle de visiter sa "soeur" et de lui remettre quelque nourriture, ainsi qu'à tous les "neveux" et "nietes" inconnus qu'il découvre à ses côtés. Mwañini met certes en garde Kauania et sa descendance, leur interdisant de consommer les biens offerts par Mural, de peur qu'ils ne soient empoisonnés, mais personne ne s'oppose à la visite du vieil *humu*, qui aura tout le loisir de confirmer en compagnie de sa "soeur" l'authenticité de leur affiliation origininaire commune. Quelques semaines plus tard, Mural est à nouveau contacté par Kuatuve à Matiliène ; ils conviendront cette fois d'organiser la fuite et l'émancipation du groupe. Les trois frères, Kuatuve, M'jua et Gaspar, et deux soeurs seulement, Uanoneto et Kansara, décident de fuir les terres de Rehema. Une nuit, ils abandonnent sur place, là où ils sont nés et ont été élevés, les quelques biens dont ils disposaient dans leur *etoko*, les pagnes, les boues, les poteries, les nattes, les lits. Ils quittent époux et épouses, les femmes abandonnent leurs enfants... Dépouillés de tout et sans progéniture, ils se présentent sur le *mu-tt'hetthe* de Mural. Tous les membres de l'adelphie sont alors convoqués par le *humu* (*anamañ'loko*), et présentés aux parents perdus : chacun y reconnaît ses *asbi-maama*, ses *epilipi*, *asbi-aalu*, *asbi-rokoraka*, *asbi-juluaka* etc. chacun peut identifier le statut, la disposition générationnelle et d'antériorité dans la génération de chacun. A l'issue de cette cérémonie, tous peuvent se nommer mutuellement en tant que *partenaires adelphiques*, les fugitifs seront incorporés et institutionnellement re-socialisés, quarante ans après, dans leur groupe d'origine. Ils trouveront à se remarier et s'installeront (1) parmi leurs nouveaux affins dans la chefferie-canton de Matiliène, où vit aujourd'hui leur

(1) La descendance de Uanoneto, née à Matiliène, n'est pas indiquée sur le schéma généalogique p. 225. D'autre part, parmi les six enfants de Uacota, restée à Mureru, il faut compter la progéniture abandonnée par Uanoneto à son départ, adoptée par Uacota (j'ignore combien et quels enfants sont restés).

descendance .

Kauania et Uacota, l'*epiipi* et la *maama* d'A. Muthetia ont préféré demeurer à Murera . Ce n'est qu'après avoir eu connaissance de la mort de Mwahini, son "père", que Kuatuve reviendra une dernière fois à Murera, et parviendra enfin à convaincre sa vieille mère Kauania de le suivre chez Matilène à Memba, où elle finira ses jours parmi les siens . Uacota reste alors seule sur le *mu-ttthetthe* de Rehema, à la tête d'un petit groupe adelphique comptant de nos jours vingt six personnes : enfants, petits-enfants et arrières petits enfants, dont A. Muthetia .

A. Muthetia a dix ou onze ans lorsqu'il apprend le secret de ses origines, vers 1960 . Son "père", comme tous les hommes mariés aux *ashi-maama* de son groupe, est un dépendant de Rehema, "neveu" de Mwahini . Il occupe en outre les fonctions de *cabo* dans l'administration coloniale, dans le canton-chefferie du *regulo-mpéwé* (2) Mizélé dont il dépend . Il avait placé son "fils", A. M., à l'école de la mission de Mirrote afin qu'il y apprenne à lire et à écrire, dans l'espoir qu'il le seconde un jour - lui-même ou son successeur . Mais à la révélation de sa condition d'*epotha*, Afonso se révolte, "honteux et plein de confusion dans son esprit", il décide à son tour de s'enfuir pour rejoindre ses *ashi-aalu*, et *ashi-maama* déjà établis à Matilène . Il y est bien accueilli, et c'est avec leur aide et leurs contacts qu'il trouve bientôt un emploi à Nacala, une trentaine de kilomètres au sud de Matilène . Il a onze ou douze ans lorsqu'il débute comme employé de maison chez des colons . Il sera domestique chez plusieurs

(1) Rehema est lui-même *mpéwé*, mais seul le *humu* d'un segment aîné de son lignage, Ualala, a la charge administrative d'un *regulado* dans le canton-chefferie voisin (voir première partie, chapitre II, présentation de l'adelphie de Bilibiza) . J'emploie les termes composés *canton-chefferie*, *regulo-* ou *cabo-mpéwé* pour désigner les entités administratives coloniales, lorsqu'elles sont redoublées d'une légitimité territoriale ou politique du point de vue du système social administré : lorsque le canton colonial [*regulado*] ou subdivision cantonale [*cabado*] correspondent aux limites antérieures d'une chefferie, et lorsque le chef de canton [*regulo*] ou d'une subdivision de canton [*cabol*] est membre ou chef d'un groupe *mpéwé*, et par là dépositaire légitime du pouvoir aux yeux des populations locales .

colons avant de se retrouver employé chez un boulanger, puis manoeuvre aux chemins de fer, pompiste à la SONAP, et enfin ouvrier à l'entreprise de traitement du cajou de Macala, où il travaillera du début des années 70 jusqu'en 82 . A cette date, l'usine de cajou licencie un tiers de ses effectifs, et Afonso est dans le lot - mais pourquoi n'est-il pas resté à Macala, comme beaucoup d'autres qui ont longtemps tenté leur chance sur le marché du travail avant de se résigner à rentrer au village ? - pourquoi surtout, quitte à retourner à la terre, n'est-il pas allé chez ses parents de Matilène, où il savait trouver un milieu bienveillant et ouvert, plutôt que de se rendre à Murera, côtoyer ses anciens maîtres et se voir renvoyer, avec les regards et les silences entendus de son entourage, l'image de son ancienne condition servile ?

Durant son absence, Afonso n'a pas rompu tous les liens qui le rattachent à Murera, il y retourne au moins une fois chaque année, il visite sa mère, ses "soeurs", "neveux" et "nièces" restés sur les terres de Rehema, et son frère aîné, Nampuata, à qui il remet de temps en temps quelque argent pour le groupe . Lorsqu'il revient en 82, *toutes les femmes nubiles de son groupe adelphique ont été dévolues en mariage à des membres du groupe de Rehema*, à des "neveux" et "petits-neveux" de son adelphie . Le groupe d'Afonso n'a pas de *mu-tthetthe*, ses membres vivent tous sur celui de Rehema qui leur délivre la terre . Toutefois, forte de ses vingt six membres, la petite adelphie dispose déjà en propre - avec l'assentiment de Rehema - d'une tutelle masculine : Nampuata, l'aîné d'Afonso, est aussi le *n'jeio*, doyen du groupe (Nampuata est senior, ses *ashi-aalu* étant établis à Matilène, il n'y a plus d'homme dans la génération des anciens) . Mais il n'y a pas de *humu* : le groupe n'a pu investir un de ses membres de la charge et des attributs ordinaires du pouvoir adelphique . Il n'a pu se doter de l'institution politique élémentaire, seule susceptible de lui assurer une représentation autonome de ses intérêts, et de lui garantir, à ses yeux comme à ceux des autres, la reconnaissance de son existence et de son identité sociales .

Afonso juge très sévèrement l'attitude de son aîné et *n'jeio* Nampuata . A ses yeux, celui-ci a eu plusieurs opportunités, dont il ne s'est

jamais saisi, d'améliorer la condition de son petit groupe . Il y avait Murai d'abord, avec lequel il n'a jamais cherché à entretenir les contacts suivis qui auraient pu renforcer sa position au regard de ses affins et maîtres . Nampuata n'a vu Murai qu'une fois, lors de sa première visite à Murera, lui-même n'est jamais allé à Matilène, il sait qui est Murai mais dans son comportement quotidien, dans sa façon de gérer les affaires de son groupe, tout se passe comme s'il l'ignorait, comme s'il n'existait pas, ou ne le reconnaissait pas pour son *humu* . Il y avait M'puato ensuite, un *humu*, chef d'une adelphie voisine affiliée, comme Nampuata et Afonso, au clan Amavele . A ce titre, au nom de leur affiliation clanique commune, le vieux M'puato a toujours manifesté une grande bienveillance à l'endroit du petit groupe d'*epotha* Amavele vivant à deux kilomètres à peine de son *mu-tthetthe* . M'puato est en outre un notable important dans la chefferie : *mwanahumu* du *mpéwé* Mizélé, il est statutairement le deuxième personnage politique de la chefferie (1) . En dépit de l'éminence de son statut et de l'indignité de celui des petits Amavele, M'puato a pris lui-même l'initiative de contacter Nampuata, lui proposant son aide et ses conseils, et le cas échéant son soutien face aux gens de Rehema - lequel eût été relativement dépourvu devant une intervention directe ou patente de M'puato . Mais Nampuata s'est toujours dérobé à la sollicitude du vieil *humu*, et au retour d'Afonso, il ne prenait conseil et ne rendait encore de comptes qu'à Rehema, le "neveu" de celui qui avait acheté jadis sa grand-mère, feignant d'ignorer l'existence de Murai, et les avances de M'puato .

Aux yeux d'Afonso cet aîné, tout *n'jeio* qu'il soit, n'a "pas de tête", il demeure "dominé" ("*não tem cabeça*", "*fica dominado*") - quant à Rehema et à ses gens, ce sont des "exploiteurs", Afonso se considérant, lui et les membres de son groupe vivant sur les terres de Rehema, comme des "esclaves" - des "colonisés que le "Parti n'a pas encore réussi à libérer",

(1) Le vieux Mizélé est mort il y a huit ans . Le Mizélé actuel étant encore un jeune homme, c'est M'puato qui le conseille et assure de fait une sorte d'intérim, de ce point de vue, on devrait même le considérer comme la personnalité la plus influente de la chefferie actuelle (il n'a jamais manqué de sortir sa sagaie lors de nos entrevues) .

nous "ne connaissons pas encore l'Indépendance" (1) .

Mais la préoccupation principale d'Afonso n'est pas de conquérir pour lui, pour la gloire, une hypothétique dignité à Murera . Ce qui a motivé son retour sur le *mu-ttthetthe* de ses anciens maîtres abandonnés depuis vingt ans, plutôt que d'aller tranquillement s'établir chez Matilène, est la situation précaire dans laquelle vit sa vieille *maama*, à qui il est resté très attaché . Comme il a été dit, tous les "gendres" et "petits-gendres" de cette femme sont des "neveux" et "petits-neveux" de Rehema, la terre qu'ils cultivent est *leur* terre, les paillotes de leurs épouses et *ashi-amaati* ont été construites sur *leur* territoire, ils n'ont même pas de *humu* face à eux, qui pourrait nourrir ne serait-ce que l'illusion d'un groupe autonome, paritaire . La seule autorité statutairement reconnue chez les affins est soumise à leur propre autorité adelphique - Nampuata est d'ailleurs lui-même marié à une femme du groupe de Rehema . Les époux des femmes du groupe d'Afonso sont tous *achi-mpéwé* (hommes d'un groupe *mpéwé*) mariés à des femmes de condition servile . Certes, personne ne peut prononcer le mot "*epotha*", ce serait une insulte très grave - mais chacun sait qui est qui, et chacun sait que l'autre le sait, et qu'il sait qu'il sait, et les comportements se modèlent en conséquence : les *achi-mpéwé* affins d'Afonso

(1) A. Muthetia a adhéré à une cellule du Parti-Frelimo dans son entreprise à Nacala en 1978, lors des grandes campagnes d'adhésions qui ont suivi le 3^e congrès du Frelimo devenu "Parti marxiste-léniniste" en 77 . Afonso fait certes un usage personnel de la phraséologie du Parti, mais pour approximative qu'elle soit, elle lui permet du moins de penser la condition sociale qui lui est faite, qu'il vit très mal . Le fait de formuler cette pensée dans les termes du discours dominant du Parti et de l'appareil d'Etat, de pouvoir invoquer la légitimité officielle et Samora Machel constituent pour lui un atout incontestable face à ses "exploiteurs" . Ceux-ci contrôlent certes, directement ou par personne interposée l'administration du village, mais ils sont profondément défiants et sur la défensive face à l'administration centrale du district - ils craignent les *mots* d'Afonso, ou plutôt le nouveau pouvoir d'Etat qu'ils évoquent, sur lequel Afonso voudrait pouvoir s'appuyer . Afonso ne participera à aucune instance politique ou administrative à son retour à Murera - les places sont déjà prises . Mais il y lira souvent, ou feindra de lire, les brochures du Parti qu'il transporte continuellement et ostensiblement avec lui, dans tous ses déplacements .

ne se privent pas, semble-t-il, d'exploiter sans jamais en faire état leur statut et sa prééminence sur celui, subordonné, de leurs épouses *epotha*. De fait ils sont chez eux chez leurs épouses qui leur doivent tout, et ils ne s'estiment pas tenus, comme c'eût été le cas chez des affins ordinaires, d'aller prêter main forte à la cour de leur *amaati* - quand ils ne détournent pas le travail de leurs épouses sur les terres des ménages de leurs "soeurs". Bref ces "gendres" là ne travaillent pas chez leur "belle-mère", et la *maama* d'Afonso (elle peut avoir environ soixante cinq ans) s'en trouve gravement dépourvue. Afonso résume ainsi la situation : "à quoi sert-il de marier mes soeurs, si mes beaux-frères n'aident pas ma mère". A l'inverse son aîné Nampuata, et ceux de ses "neveux" mariés chez Rehema (ils ne le sont pas tous) ne peuvent guère se soustraire aux prestations qu'ils doivent effectuer à la cour de leur *amaati mpéwé* - enfin, mariés ou pas chez les maîtres, tous sont sollicités régulièrement, "pour un oui pour un non", pour participer aux divers travaux d'entraide à la cour des maîtres du *mutthetthe*. Les hommes du groupe d'Afonso ont sans doute participé à la construction de toutes les paillotes du territoire, mais ils étaient seuls à construire celles de leurs soeurs et *ashi-maama*.

La stratégie d'Afonso à son retour a été simple. Ana Maria, une de ses jeunes "nièces" étant parvenue en âge d'être mariée, il décide de doubler son *n'jeio* "dominé" Nampuata, de prendre lui-même en mains la préparation du mariage de l'adolescente, et de lui trouver un époux *dans une autre adelphie que celle de Rehema*. Lorsque Afonso tente de convaincre Nampuata de l'intérêt d'un tel mariage, celui-ci ne s'y oppose pas, tout en ayant soin néanmoins de décharger sa responsabilité. Si les relations amicales qu'Afonso a su tisser avec le vieux M'puato, dont il fréquente assidûment la cour depuis son retour à Murera, ont quelque peu réconforté Nampuata, elles n'ont pas suffi à lui donner le courage d'oser affronter ouvertement Rehema. Afonso trouvera un jeune époux pour Ana Maria, étranger au groupe de Rehema - "on ne sait pas encore ce qu'il va donner" dit-il, mais cela vaut toujours mieux que de la voir mariée, comme toutes les autres femmes du groupe, à un énième "neveu" de Rehema.

Il était-ce l'encombrement de sa mémoire, le souvenir des siens, la jeune captive n'a d'autre lien social que sa dépendance absolue à l'égard de son nouvel entourage. Sociallement, elle n'est plus personne, que ce qu'elle voudront bien faire d'elle les inconnus qui l'ont prise ou achetée, qui maintenant la nourrissent. Cette béance identitaire, cette indéfinition de l'être social qui accompagne la solitude primitive de la captive, seront mises à profit par ses nouveaux maîtres pour instituer, en fonction du destin qu'ils prétendent aménager pour elle, sa seconde naissance. Sans doute l'arrachement physique à son milieu d'origine ne suffit-il pas toujours à garantir sa première mort. Il faut encore s'assurer que le souvenir même de son identité ancienne et des liens sociaux qui la constituaient soit banni. On raconte que la jeune fille était enfermée plusieurs mois, dans une pallole aveugle, spécialement aménagée pour elle, pourvue seulement d'un orifice par lequel on lui remettait sa nourriture. Ce n'est qu'au sortir de cette longue période d'isolement complet dans l'obscurité, scandée par les menaces et les injonctions destinées à lui faire oublier ses parents et sa vie antérieure, à lui faire éprouver par la frayeur la radicalité et l'irréversibilité de la rupture, la nullité de son passé, que l'adolescente se voyait attribuer l'affiliation nouvelle correspondant aux desseins de ses maîtres. S'agissant d'une jeune fille à épouser, on a vu qu'elle pouvait, comme ce fut le cas de Kauania, garder son affiliation originelle (Amavele) - on lui épargnait ainsi, dans une certaine mesure, ce traumatisme institutionnel. Mais la présence d'autres Amavele dans l'autre matrimoniale aurait pu imposer d'annuler l'affiliation primitive pour attribuer la captive d'une nouvelle dénomination clanique. On pouvait alors requérir une dénomination existante ailleurs, mais non représentée dans l'autre matrimoniale, et localement anodine, engendrant ainsi ce qu'on appelle encore aujourd'hui des "faux Lapone", les "faux Gikone" etc. On pouvait aussi créer de toute pièce une nouvelle dénomination, engendrant des

clans historiquement neutres (les Makaka par exemple, chez les Chaka du nord du district, littéralement "manioc sèche" - aucun caractère totémique n'est associée à cette dénomination, plutôt perçue comme fantaisiste). S'agissant enfin d'une captive initiée (connaissant les secrets de son groupe) destinée à être incorporée comme une "nièce" supplémentaire au sein du groupe raptant (ou acheteur), l'abandon de l'ancienne dénomination était inévitable, puisque la jeune femme adoptait alors celui de ses maîtres. Je reviendrai dans le prochain chapitre sur les problèmes posés par la dénomination clanique, la filiation et les manipulations symboliques de l'appartenance qu'elles autorisent.

Qu'elle soit raptée par quelques hommes du groupe de ses nouveaux maîtres, ou achetée par eux à un raptateur étranger, la captive dont la destinée est d'être épousée par un des membres de ce groupe se trouvera soumise à son époux en raison directe de son isolement, et de l'impossibilité totale du recours à une autorité indépendante de celui-ci et de son groupe. Quelles qu'aient été l'ampleur et la cruauté du traumatisme institutionnel auquel a été soumise la captive, en fonction de son âge, de la maléabilité apparente de sa personnalité, du destin qu'on lui a réservé, et quelles que puissent être ses intentions, ses capacités de résistance morale, le fait est que la jeune fille n'a plus de *maama*, plus d'*aalu*, ni "frère" ni "soeur", pas de *n'jele*, d'*apwya*, pas de *hunu* : les gens de quelque influence auxquels elle se rapporte désormais, à qui elle rend des comptes, vers qui elle pourrait se tourner le cas échéant, sont des membres du groupe de son époux. Autrement dit, un tel homme n'a pas d'*amaati*, et il peut considérer ne devoir son épouse qu'à lui-même ou à son propre groupe - à sa richesse ou à son habileté guerrière - et non à la dévotion ordinaire d'une dépendante par un doyen ou un *hunu* libre dont il demeurerait le débiteur obligé et respectueux. Il a épousé cette femme sans quitter son *mu-ttsethe*, il l'a logée et mise au travail lui-même sur sa propre terre, auprès de ses "soeurs", et non l'inverse, comme c'eût été la règle avec une épouse libre. Enfin, si la progéniture à naître de cette union doit être affiliée normalement au groupe de la captive (à cet égard, cette femme est toujours virtuellement une ancêtre fondatrice), les enfants

n'en demeureront pas moins soumis à l'autorité de leur "père", ou des notables de son groupe . Comme on l'a vu avec l'histoire du groupe d'A. Muthetia, trois générations après que Kauania eut été raptée et vendue, ses descendantes étaient toujours mariées sous l'autorité de Rehema, et Nampuata, pour *n'jeio* qu'il fût, demeurerait toujours soumis à son pouvoir .

A première vue, les avantages sociaux liés à la réalisation d'un tel mariage semblent patents, lorsque l'on compare ses caractéristiques socio-économiques à celles des unions contractées avec une partenaire libre de l'aire matrimoniale :

Le procès matrimonial, l'échange des femmes-statuts par lequel s'opère normalement la reproduction sociale, est nié, refusé ou contourné par l'acquisition violente ou marchande de l'épouse à l'extérieur de l'aire sociale où s'opère ordinairement la circulation matrimoniale . L'époux n'est alors débiteur de personne dans son mariage, et jouit sans contrainte d'une épouse désocialisée, dégagée de toute autre tutelle que la sienne . La *maama* et la *apwya* de l'*epotha* sont restées, libres, sur son *mu-tthetthe* d'origine, l'époux n'a face à lui aucun des notables féminins ou masculins auprès desquels il aurait été tenu d'aller travailler régulièrement, dans la cadre d'une union ordinaire . Le mariage avec une captive n'est le lieu d'aucune obligation ni d'aucun transfert de la part de l'époux : soustraite aux générations qui la précèdent et à ses aîné(e)s, socialement issue du néant, la captive n'est l'instrument d'aucune extorsion portant sur son époux, qui peut jouir de ses charmes et de son grenier sans que personne n'en exige la contrepartie coutumière.

Sans doute convient-il d'aider la jeune *epotha* pour la construction de sa paillote et à l'ouverture de ses champs, travaux qu'une femme n'est jamais sensée pouvoir effectuer par elle-même, sans l'aide des hommes - ces activités donnent d'ailleurs fréquemment lieu à une mobilisation collective des hommes de l'adelphie (*n'khumi*) . Mais ces infrastructures étant en place (un habitat et une terre défrichée), la jeune femme se nourrit elle-même par son travail, comme elle nourrit ses enfants. L'époux doit pouvoir trouver, chaque fois qu'il le désire, de quoi se restaurer à la cour de sa captive, et il n'a lui-même de compte à rendre à

personne sur ce point : il n'est pas supposé travailler à la cour de son épouse servile - il peut s'asseoir par terre, nul ne le dira paresseux . La jeune femme doit par contre s'attendre à de sévères réprimandes à l'épuisement de son grenier, lorsqu'on l'estime prématuré, injustifié, et qu'on incrimine son travail .

Elle-même ne peut rien revendiquer pour tout ce qu'elle donne, et si elle avait pris l'habitude, jadis, de renouveler ou d'accroître chaque année sa réserve de pagnes, elle devra maintenant s'en priver . A moins qu'elle ne se révèle une excellente partenaire, travailleuse, docile, sûre et charmante , qu'elle séduise son époux tout en gagnant sa confiance, elle ne saurait attendre de celui-ci qu'il condescende à lui offrir un pagne . Il pourra effectuer une telle dépense, après quelques années, et témoigner ainsi s'il le désire de sa bienveillance ou de sa mansuétude, reconnaître s'il le juge opportun les mérites de son *epotha* et la qualité de son intégration, ou simplement manifester l'affection et la confiance qu'il lui porte, mais il ne souscrit nullement par là à une obligation . Enfin, *last but not the least*, alors qu'auprès d'une femme libre, un homme doit se garder d'intervenir sur la destinée de sa progéniture, domaine que se réservent jalousement les aîné(e)s de son épouse, il aura avec les notables de son groupe la haute main sur le destin des enfants à naître d'une épouse *epotha* - quand même ils porteraient le nom de celle-ci, la dénomination clanique qu'elle leur a transmise, puisqu'elle seule en a le pouvoir .

Néanmoins ces avantages immédiats, pour évidents qu'ils paraissent, n'éludent pas les inconvénients qu'il y aurait pour un homme à passer sa vie auprès d'une telle conjointe - dans une société où le statut des hommes se forme en raison et à l'image de celui des femmes qu'ils épousent . L'homme qui, sa vie durant, n'aurait pour épouse qu'une captive, c'est-à-dire une femme n'entretenant par définition aucune relation organique avec des congénères, sans aînée, sans cadette, *sans maison*, se marginaliserait bientôt en raison directe de la désocialisation de son épouse . Aucun dépendant, aucun cadet ou "neveu" par l'appartenance ou par le mariage ne viendrait soumettre son travail à ses côtés avec la régularité

qui sied et qui s'impose aux époux des cadettes d'une conjointe ordinaire : elle n'a pas de cadette . En ce sens la captive n'est pas vraiment le substitut avantageux d'une épouse . Elle est sans conteste une prestataire sexuelle supplémentaire, et l'époux jouit à moindre coût social des charmes d'une femme soumise et obligée . *Mais l'homme ne jouit aussi par là que d'un moindre bénéfice social* : celui qui épouse une captive ne préserve les conditions ordinaires de sa socialisation, de la soumission de ses dépendants (et de sa propre subordination à l'autorité de ses aînés qui lui accordent cette femme), de son insertion quotidienne au monde hiérarchisé des hommes où il jouit d'un statut et de sa reconnaissance sociale, qu'en préservant son mariage préalable avec une épouse libre . L'institution matrimoniale - la dévolution d'une femme-statut - demeure le lieu incontournable de la hiérarchisation et de la socialisation du monde des hommes . Mwahini, le "grand-père" d'A. Muthetia, était déjà marié avant de prendre Kauania pour seconde épouse . Celle-ci gardera longtemps sa condition de seconde épouse, et il semble que ce soit là la condition la plus fréquente d'une captive épousable : l'homme qui la prend s'en trouve généralement polygame, il n'abandonne pas sa première et véritable épouse, à qui il doit la définition et la reconnaissance, pour lui-même et son entourage, de son être social .

Il convient de souligner enfin que, pour n'être assujetti à aucune prestation à la cour de son épouse captive, l'homme n'en tire cependant, en positif, aucun bénéfice particulier d'ordre économique : il n'est le destinataire d'aucun transfert matériel significatif de la part de son épouse . Sans doute mange-t-il de temps à autres, à la cour de sa conjointe, le produit du travail de celle-ci - sans doute aussi doit-elle se révéler disponible, pour effectuer tous les menus travaux domestiques ponctuels auxquels elle est fréquemment conviée à la cour des "soeurs" de son époux - mais l'essentiel de la production de la captive demeure malgré tout destinée à sa propre sustentation et à celle de ses enfants .

Epouser une captive ne dispense pas d'être marié comme tout un chacun, auprès d'une femme libre ; le travail d'une épouse servile ne paraît pas devoir bénéficier matériellement, de façon substantielle, à son époux et

maitre - que reste-t-il ? Doit-on conclure qu'il n'est d'autre avantage à prendre une *epotha*, pour épouse que la gratuité sociale de ses services sexuels ? que l'on prendrait le risque d'être brûlé vif (sort réservé parfois aux "lions", raptés isolés de petites filles lorsqu'ils se font prendre) pour se procurer une simple belle-de-nuit, à disponibilité, soumise et autosuffisante ? Cet aspect de la condition de la captive est certes important (1) .

Cet aspect existe, mais il ne peut guère caractériser la condition qui est faite à une *epotha* au-delà des toutes premières années de sa nouvelle vie . Car on attend aussi - surtout - de la captive épousée, qu'elle mette au monde des enfants (des filles autant que possible) . Peu importe à cet égard que l'affiliation de cette progéniture soit distincte de celle de leurs "pères"-et-maitres, et qu'ils ne puissent être comptés au rang des dépendants de l'adelphie . D'où vient cette insistance des maitres à faire procréer la captive, à lui donner une descendance qui ne leur appartient pas(2) ?

(1) Ne dit-on pas qu'une enfant volée, que l'on avait d'abord incorporée au groupe comme s'il s'était agi d'une "nièce" supplémentaire, pouvait fort bien être épousée plus tard, par un membre du groupe rapté, pour peu qu'elle fût belle et séduisante, et qu'il la trouvât assez à son goût ?

(2) Le respect d'une affiliation distincte de la descendance d'une captive épousée ne semble pas répondre au simple souci de conformité à l'édiction du principe matrilineaire : de même que l'adolescente incorporée initialement comme une dépendante de l'adelphie, pouvait être finalement épousée si elle plaisait, la progéniture de la captive pouvait symétriquement, le cas échéant, lui être retirée à son sevrage pour être incorporée à l'adelphie . Elle y était confiée à la garde et aux soins d'une "soeur" en raison de sa stérilité, ou plus généralement, des carences démographiques du groupe rapté . Le champ des manipulations symboliques (de l'affiliation par l'attribution de la dénomination clanique) instituant l'appartenance des captives et de leur descendance semble très libre et ouvert, lorsqu'elle met en jeu du moins l'affiliation des premières générations *epotha* . Une adolescente Mirasse raptée ou achetée, pouvait être dénommée Munrekoni pour la rendre épousable, et une de ses enfants finalement estampillée Male, pour l'incorporer au sein du groupe Male des raptés - mais on peut aussi l'incorporer Male d'abord, pour se décider ensuite à l'épouser Lapone ... Les libertés prises avec l'institution clanique et l'établissement de la filiation, amènent à considérer que la préservation d'un groupe de descendance d'affiliation distincte auprès d'une (suite p 240)

3) la captive : future doyenne d'un groupe d'affins soumis

En ménageant la possibilité institutionnelle pour la captive épousée de se constituer une descendance, de devenir plus tard une ancêtre, on aménage du même coup les conditions de sa re-socialisation progressive, de son accès graduel et contrôlé à la seniorité, puis à l'ancienneté dans le petit groupe de sa descendance, sous l'autorité de ses maîtres . Car si elle n'a pas de cadette, du moins la captive doit-elle avoir des enfants, des filles - des dépendantes - dont le mariage la promeut *ipso facto* en *amaati*; de ses filles elles-mêmes naîtront des petites-filles, dont l'aînée, comme il se doit, prendra son nom, reconduit à l'aînée de chaque génération alterne. Autrement dit, on laisse se tisser parmi la descendance de la captive la trame de toutes les relations de dépendance et subordination dont se supporte ailleurs, chez les gens libres, la structure sociale et productive d'un appareil hiérarchisé de femmes . Le réseau symbolique du système de parenté, et les relations de dépendances et de soumission internes à l'adelphie qu'il institue s'y déploient comme ailleurs, progressivement, à mesure de l'extension du groupe *epotha* descendant de la captive, et de son approfondissement généalogique (voir cinquième chapitre, seconde partie, l'analyse du système terminologique et institutionnel de parenté) . Kauania est aussi le nom de la petite-fille et de l'arrière-arrière petite-fille de la "grand-mère" d'Afonso, et il est vraisemblable - quoique j'ai omis de m'informer sur ce point - que la seconde Kauania ait été adoptée à son sevrage auprès de la première, et que son ménage ait été associé plus tard, à son mariage, à celui de sa "grand-mère" *epiipi* qui l'avait élevée .

Dès lors que la captive dispose de "filles" en âge d'être mariées,

(suite de la note p 239) captive résulte de l'aménagement d'un dessein politique et social librement conçu dans l'esprit des maîtres du groupe, et non de l'actualisation aveugle d'un dictat symbolique et institutionnel matrilineaire .

et a *fortiori* lorsque ses "filles" marient elles-mêmes leurs "filles", l'inconvénient majeur qui pesait sur le mariage avec une captive, les premiers temps de sa nouvelle vie d'*epotha*, est abolí. Les filles de l'épouse servile sont nubiles, épousables, leur "père"-et-maitre peut maintenant les marier à ses dépendants à la génération suivante, et l'aine de ses "neveux" pourra voir bientôt certains de ses cadets mariés avec les cadettes de son épouse. Ces dépendants, à la différence de l'époux de la captive, ne sont même plus tenus d'épouser ailleurs une femme libre, en sus de leur épouse *epotha* - *epotha* mais non plus captive : *descendants* de *captive*. En somme, les hommes de l'adelphie ayant acquis jadis une femme, disposent maintenant sur leur territoire, non plus simplement d'une ou plusieurs "belles-de-nuit" soumises et autosuffisantes, mais d'un véritable appareil productif de femmes, structurées et hiérarchisées entre elles, un appareil *soumis comme tel* et à leur disposition, où ils peuvent à présent se socialiser eux-mêmes : une fratrie peut s'y marier et y marier les générations de dépendants masculins qui lui succèdent. Ce n'est plus une femme isolée, venue de nulle part, qui fait face à un homme seul, contraint de chercher ailleurs l'épouse-statut qui conditionne l'affirmation de son être social : il y a maintenant face au groupe des raptés, les sororides de deux ou trois générations successives, où les femmes s'ordonnent en raison de leur antériorité dans la génération, affiliées à un autre clan, que les raptés ont laissés croître et se socialiser sous leur tutelle, sur leur territoire.

C'est à ce moment seulement de l'histoire d'une femme raptée, alors que ses "filles" et les "filles" de ses "filles" sont mariées, ou sur le point de l'être, que se révèle tout le parti que peut tirer un groupe de l'asservissement d'une femme volée ou achetée par lui, et de sa descendance. Il dispose en effet, sur son propre *mu-tteth* d'un groupe d'affins, soumis, qui présente cette fois tous les avantages d'une adelphie affine ordinaire, sans en avoir les inconvénients.

On sait qu'aux termes du processus matrimonial, chaque doyen et *humu* est débiteur de ses pairs de l'adelphie des affins, qui mettent à leur disposition l'appareil des femmes auprès desquelles ils socialisent et se

soumettent leur dépendants . S'agissant d'un échange, les affins sont eux-mêmes redevalables aux premiers des femmes auprès desquelles ils ont marié leurs dépendants, la "dette" des uns annule en principe celle des autres et fonde leur part sociale dans le processus . Cet équilibre repose sur une interdépendance non exempte de tension, les femmes dont on partage le toit, les travaux et les repas sa vie durant dans la maison, demeurant soumises à l'autorité exclusive des aînés masculins et du *hunu* des affins . Indépendamment même de l'autorité liée à leur position à l'administration du cycle productif, les femmes jouissent du surcroît d'autonomie face à leurs époux que leur confère le recours possible à une autorité masculine indépendante - y compris face au doyen qui a épousé la *apwya* . La soumission des femmes par les hommes est d'abord la soumission des femmes de l'adelphie à leurs congénères masculins, l'"autorité préservée" des femmes s'exerçant au bénéfice (aînés, anciens) ou aux dépens (cadets, juniors) des hommes affins . Mais n'y a-t-il pas ou *anapwara*, aîné ou cadet, qu'ils exploitent ou qu'ils subissent cette autorité féminine, les époux n'ont de toute façon aucune autorité directe sur leurs conjoints, soumises à la seule prépotence de leurs congénères masculins . Tel est l'inévitable "inconvenient" du mariage partitaire, qui impose l'autonomie sociale des épouses face aux époux, quel que soit leur statut .

La gît aussi l'avantage pour un groupe rapté ou acheteur de femme, de laisser croître et se constituer sous sa tutelle un appareil productif de femmes hiérarchisées, issu de captive : l'autorité féminine s'y déploie comme à l'ordinaire, on y respecte les prérogatives féminines sur les greniers et la redistribution du surproduit, l'affiliation de la progéniture à la petite adelphie naissante y est reconnue, mais cette "autorité préservée" des femmes est maintenant soumise à celle, exclusive, des aînés et du *hunu* des affins de ces femmes, leurs époux, tous membres du groupe rapté . Les femmes *epotha*, épouses descendantes de captive, reconnaissent la prééminence de leurs affins, et non plus celle de leur congénères masculins .

La captive arrachée aux siens n'est encore que le germe d'où naîtra peu à peu, au fil des générations, le véritable fruit convoité par ses

rapteurs : une hiérarchie de femmes épousables et soumises . Comparativement à la condition sociale d'une femme libre, les descendantes de captive se trouvent à la fois soumises comme des "soeurs", tout en étant épousables comme des affines hiérarchisées, i.e. aptes à socialiser au sein de leur groupe les époux qu'on leur attribue . Les femmes du groupe d'Afonso par exemple, *ne sont pas équivalentes*, désocialisées, elles lui sont - et elles sont entre elles - des "soeurs", des "tantes" et des "nièces" ; leurs affins les distinguent selon leur génération et leur antériorité dans la génération ; elles sont seniores, anciennes ou juniores, aînées et cadettes, doyenne et dépendantes . Cet appareil de femmes n'a pas de territoire, personne de leur groupe ne les "garde", elles vivent sur le territoire des hommes de Rehema qui, eux, les gardent et leur distribuent la terre comme si elles étaient leurs "soeurs", *or ils les épousent toutes* (1) .

A cet égard, le rapt (ou l'achat) revient à s'approprier pour le reconstituer artificiellement, *ex nihilo*, le processus social ordinaire de la formation et de la croissance d'une adelphie . On a vu dans le premier chapitre comment une petite fille devenait junioire, puis seniore et ancienne, éventuellement doyenne, *apwya*, pour peu qu'elle ne soit pas trop éloignée de l'aînesse dans l'ordre des naissances dans sa sororie, avant de devenir ancêtre . En raptant une petite fille, en l'arrachant violemment et radicalement à son entourage, à ses aînées et cadettes, aux générations qui la précèdent, au réseau social de ses dépendances et de ses appartenances constituées, en fonction desquelles s'aménage déjà son destin social, on détruit tout ce qui se trouvait informer initialement son être et son

(1) Le groupe d'Afonso dispose certes d'une structure d'autorité masculine propre, en la personne de son doyen et *n'jeio* Nampuata, mais celui-ci ne rend encore de compte qu'à Rehema, le *humu* de ses affins . N'était-ce l'intervention d'Afonso, Nampuata n'aurait jamais pris sur lui de marier une de ses "petites-nièces" avec un étranger au groupe de Rehema . Son petit groupe *epotha* ne dispose pas d'une véritable structure de pouvoir autonome, d'un *humu* propre, et Nampuata, quoique *n'jeio*, n'ose encore saisir les perches que lui tend M'puato, *humu* voisin et bienveillant, affilié au même clan Amavele que Nampuata et disposé à aider ses "parents" soumis . Nampuata reste "dominé" comme le lui reproche son cadet Afonso, c'est-à-dire soumis à l'autorité de ses affins, de Rehema.

identité sociaux .

La captive est une femme inventée, créée par ses raptateurs qui façonnent son identité à leur convenance, comme s'ils la tenaient du néant. Quels que soient le statut et la position de la captive dans sa sororie d'origine, ses raptateurs en font une *apwya* et une ancêtre virtuelles . Mais une *apwya* qui serait placée sous la tutelle de son époux et des notables masculins du groupe de celui-ci - une *apwya* soumise avec son *n'jeio* à l'autorité de ses affins (1) .

Il était aisé de concevoir les attendus de la soumission de la captive : sa jeunesse et son isolement, le bannissement de son passé, l'irréversibilité de la rupture avec ses antécédents sociaux, frappés de nullité, le traumatisme institutionnel qui accompagnait sa "seconde naissance" et l'absence de tout autre recours face à son époux que les propres autorités adelphiques de ce dernier la laissait totalement dépourvue, sans autre alternative pour survivre que la soumission sans condition à ses affins . La soumission sociale de sa descendance peut se comprendre comme le prolongement de cette soumission initiale, primitive et

(1) C'est aussi ce qui explique la promotion fréquente et apparemment paradoxale des *epotha* à des postes de responsabilités politiques et administratives parfois importantes dans l'appareil d'Etat colonial . Afonso par exemple, était destiné par son "père et maître", cabo du *mpéwé*-chef de canton Ualala ("oncle" de Rehema - le groupe de ce dernier est un segment cadet du lignage de Ualala), à le seconder plus tard dans ses fonctions, et avait été envoyé étudier à cette fin à la mission catholique . Le seul cabo de la chefferie-canton de Mizélé, N'tia, était lui-même *epotha*, sa *maama* avait été raptée (et non achetée) à la fin du siècle dernier (à l'ouest de la zone Erate, dans une région occupée par les Cewa-Nyanja, dans la chefferie de Tubruto, actuel cercle "25 Juin") par des dépendants de Muteperera, *humu* d'un segment cadet du lignage de Mizélé . La nomination de ces gens à un poste administratif colonial se faisait à la discrétion du *mpéwé*-chef de canton . En désignant un de ses *epotha* comme cabo (chef d'une subdivision de canton), le *méwé*-chef de canton se garantissait la soumission absolue de son subordonné . Il prévenait l'émergence éventuelle d'une autorité rivale embarrassante, s'appuyant sur sa fonction administrative, au cas où le poste eût été pourvu par une personne socialement et politiquement autonome, issue d'un groupe libre (y compris ses propres dépendants) . Avec un de ses *epotha* comme cabo-chef de sous-canton, le *mpéwé*-chef de canton pouvait être assuré que (suite p 245)

fondatrice de la captive-femme "deux fois née", future doyenne : le groupe des rapturs se soumettent leurs affins *epotha* aussi longtemps que ceux-ci n'ont pas accédé à la maturité adelphique (socio-démographique), et demeurent à cet égard sous leur dépendance . Or la descendance de la captive ne verra le groupe qu'elle constitue accéder à cette maturité sociologique que progressivement, après le passage de plusieurs générations:

A la deuxième génération, les enfants à naître de la captive tombent sous le contrôle direct de leur "père et maître" : leur *maama* n'a pas de frère, les enfants n'ont pas d'*aalu*, le seul homme auquel ils puissent se rapporter, qui décidera de leur destin social, de leur mariage, est l'époux de leur *maama* . Ce n'est qu'à la troisième génération que la socialisation interne du groupe des descendants de captive commence à prendre quelque consistance . Les enfants ont cette fois plusieurs *ashi-aalu* et *ashi-maama*, et une *epiipi*, leur groupe n'est déjà plus la simple juxtaposition d'individus unis par leur commune soumission au "père" ; il commence à ressembler à un groupe domestique, les transferts matériels dont s'alimentent les rapports sociaux de soumission et de dépendance adelphiques tendent à structurer la hiérarchie interne des générations et de l'antériorité dans les trois générations de la petite adelphie naissante . Mais l'ainé des *ashi-aalu* est encore un junior, ce n'est qu'au mariage de ses

(suite de la note p 244) son subordonné ne rendrait jamais de compte à personne qu'à lui-même, et que ce dernier ne disposait d'aucun moyen social ou politique d'exploiter son statut dans l'appareil colonial pour renforcer ou se constituer un pouvoir autonome dans la société qu'il administre : il n'a d'autre ascendant social que celui que lui confère sa fonction administrative, attribuée par le *mpéwé*, son "père et maître", il officie sous la dépendance de celui-ci, et sous l'oeil des *ma-humu* relevant de sa juridiction - ces derniers peuvent à tout moment en appeler au *mpéwé* s'ils ont à se plaindre du comportement du cabo . Cette promotion des *epotha* aux postes de confiance, proches du pouvoir du *mpéwé*, n'est d'ailleurs pas une pratique propre à la période coloniale - le *mwanahumu*, deuxième personnage de la chefferie ("fils" du *mpéwé*) pouvait être jadis un *epotha* . Ces destinées particulières ne concernent toutefois qu'un individu parmi les descendants de captifs affins d'un groupe *mpéwé*, comme c'est le cas d'Afonso - mais n'importe quelle adelphie libre pouvait rapter ou acheter une jeune fille, c'est à l'évolution de la condition sociale commune des *epotha* que je m'intéresse ici .

nièces, à l'avènement d'une quatrième génération qu'il passera senior, que sa *maama*, la vieille captive et doyenne sera promue ancienne, et que le groupe possèdera tous les attributs démographiques de la maison, rassemblant plusieurs groupes domestiques dont celui de la vieille femme à qui s'est associée maintenant sa petite-fille juniore . La vieille captive est devenue par le fait *apwya*, c'est à cette époque que le groupe des raptateurs conviendra, comme ce fut le cas pour Nampuata, de laisser ses *epotha* disposer d'un *n'jeio* en titre, statutairement reconnu, l'ainé des *ashi-aalu* seniors. Mais à sa naissance, celui qui se trouve maintenant en charge de la doyennerie masculine du groupe vivait dans une adelphie embryonnaire comptant trois ou quatre personnes, il a grandi et vieilli sous la tutelle exclusive de ses "pères et maîtres", et demeure quoique *n'jeio*, soumis à l'autorité directe de ses affins .

Son groupe peut compter, si l'on s'en tient à l'exemple de Nampuata dont les femmes ont été prolifiques, une trentaine de membres . Une génération de plus et le groupe peut bien compter une quarantaine de membres ; la vieille *apwya* est morte, il y a alors une véritable génération d'ancien(ne)s dont l'ainée est la nouvelle *apwya*, soeur du *n'jeio* . Les seniors ne sont plus tout-à-fait les dépendants directs de l'époux défunt de la captive-ancêtre, ils ont grandi sous la double autorité des affins et de leurs *ashi-aalu* . Une autorité interne relativement autonome de celle des affins s'affirme progressivement, en concurrence avec celle des affins, au sein d'un groupe qui possède maintenant l'ampleur démographique et les principales caractéristiques sociales internes constituant l'adelphie ordinaire . Les conditions objectives favorisant la soumission sociale du groupe *epotha* né d'une captive, l'immaturité démographique et généalogique de la petite adelphie en devenir, ont alors disparu : l'adelphie est devenue.

S'il était aisé de dénier toute revendication d'autonomie sociale venant des *epotha* deux générations plus tôt (la dépendance à l'endroit des affins durant le processus de sa maturation adelphique étant une donnée objective), il devient plus difficile de contenir les aspirations d'un groupe d'ores et déjà pourvu de toutes les conditions matérielles, démographiques et sociales constitutives de l'adelphie ordinaire . Ses membres constatent

de ce point de vue, la conformité de leur situation à celle de leurs voisins comme de leurs affins, en même temps qu'ils mesurent quotidiennement leur puissance et leur capacité d'autonomie socio-économique. Il ne manque au groupe des *epotha* que les conditions politiques sanctionnant son accession à la maturité adelphique : l'avènement en son sein d'un *humu*, chef d'adelphie .

C'est à cette phase du développement du petit groupe adelphique d'Afonso que je pense être intervenu à Murera - la tension y était grande, mais Nampuata feignait d'ignorer le mécontentement et l'exaspération de ses dépendants . Faute de *humu*, Afonso a contacté M'puato, *humu* Amavèle comme lui, auprès de qui il savait pouvoir trouver une oreille attentive et bienveillante - M'puato pensait-il pouvoir incorporer le groupe d'Afonso dans son adelphie ?

A ce stade les descendants des raptateurs ne peuvent plus retenir longtemps les anciens de leurs affins soumis, qui peuvent maintenant tenir conseil, de nommer parmi leur dépendants celui qu'ils estiment le mieux pourvu, le plus compétent pour devenir le dépositaire des symboles du pouvoir dans la nouvelle adelphie constituée, et y exercer son autorité sur l'ensemble des dépendants qu'il représente . Le *humu* est gardien des femmes, des pagnes et du territoire de l'adelphie, et on lui délivre bientôt toutes les conditions nécessaires à l'exercice autonome de son pouvoir. Il peut s'installer avec ses gens sur une fraction, délimitée sur le sol, du *mu-tthetthe* de ses affins, ou s'il y a de la place dans les brousses avoisinantes ; il y établit le nouvel habitat de ses "soeurs" et "nièces" . Le nouvel *humu* se voit-il octroyer une fraction du territoire des affins, occupe-t-il des terres vierges voisines ? Il y sera toujours chez lui, il dispose désormais d'un *mu-tthetthe* . Il contrôle le fruit marchand du travail de ses dépendants, administre au nom de son groupe un stock de pagnes et quelque numéraire . Il peut songer enfin à diversifier ses alliances matrimoniales - comme a tenté de le faire Afonso à son retour au village (bien que lui-même ne fût pas *humu*), avec l'assentiment tacite de M'puato .

Cinq à six générations, soixante-dix ou quatre-vingt années ont passé depuis le rapt originaire, le groupe *epotha* est émancipé, les relations qu'il entretient à présent avec les rapturs de son ancêtre sont paritaires, c'est le souvenir même de l'indignité de l'ancêtre fondatrice qui est désormais banni . A la première génération, l'*epotha* n'était qu'une belle-de-nuit autosuffisante à la disposition, individuelle, de son époux . A la cinquième, le groupe adelphique né de la captive est devenu autonome, et les relations qu'il entretient avec les rapturs de son ancêtre sont fondées sur la réciprocité et la parité des services . A la première génération la captive était soumise sans être une véritable affine, à la cinquième sa descendance est bien composée d'affins, mais ils ne sont plus véritablement soumis . C'est pendant la période s'étendant entre ces deux bornes, correspondant au processus de maturation sociale du groupe adelphique *epotha*, que les rapturs disposent d'un groupe d'affins soumis, exploitable :

4) du bon usage d'un groupe d'affins soumis : mariages avantageux et extorsion de surtravail

La socialisation progressive de la descendance de la captive se fait sous le contrôle de ses rapturs . La soumission sociale primitive de la captive, future doyenne, prélude aussi bien à celle de sa descendance, aussi longtemps que le groupe *epotha* n'a pas atteint les effectifs et la profondeur généalogique qui lui permettront d'accéder plus tard à la maturité adelphique . Dans le sillage de cette soumission initiale de l'ancêtre inventée, s'opère la mise sous tutelle de sa descendance *epotha* dont la faiblesse numérique et généalogique prévient l'autonomisation sociale et politique . Sur cette base, les descendants des rapturs peuvent imposer à leurs épouses soumises et aux congénères de celles-ci, la non-

réciprocité des prestations entre affins, telle qu'elle s'est exercée aux dépens du groupe d'Afonso Muthetia .

On a vu que le retour d'Afonso au village avait été motivé par les difficultés matérielles éprouvées par sa *maama* âgée, dont les "gendres", "neveux" de Rehema, ne daignent pas travailler sur les terres de son ménage - "à quoi ça sert de marier mes soeurs, disait Afonso, si mes beaux-frères n'aident pas ma mère" . L'échange paritaire des prestations (chacun travaillant sur les terres de la "mère" de l'autre) ne se réalise pas :

Si le groupe de Rehema bénéficie des prestations ordinaires et extraordinaires de ses affins soumis, on a vu qu'eux-mêmes n'y font pas grand'chose, et ne se présentent guère à la cour de leur *amaati epotha* . Pourtant, si les "neveux" de Rehema mangent assez souvent chez leurs "soeurs", mitoyennes, ils se restaurent plus souvent encore auprès de leur épouse *epotha*, lors même qu'ils n'y travaillent qu'épisodiquement : ils consomment par là, principalement, le produit du travail de leurs épouses . Ce déni des obligations prestataires ordinaires auquel les descendants de rapturs peuvent prétendre, aux dépens des descendantes de captive qu'ils ont épousées, impose en retour à celles-ci d'aller elles-mêmes prêter main-forte à la cour de leur *maama* délaissée . Leurs congénères masculins y vont aussi, quand elles ne les invitent pas elle-mêmes à venir travailler sur les terres de leur ménage, là où leurs époux libres ont soustrait leur travail. Lorsque la dispersion et la démultiplication du travail des hommes et femmes *epotha* (visant à palier l'abstention des époux dans le groupe domestique des femmes soumises) ne suffit pas, comme il advient souvent lors des années agricoles médiocres, l'*apwya* ou quelques "soeurs" ou "nièces" du groupe dominant tire le nécessaire de ses greniers pour le remettre aux *epotha* afin qu'ils subsistent jusqu'à la soudure - non sans avoir éventuellement imputé l'insuffisance des réserves de leurs affins soumis et dépendants à leur paresse ou à l'incapacité gestionnaire (imprévoyance) des femmes .

En outre, du point de vue des descendants de rapturs ayant épousé les descendantes d'une captive, chaque femme *epotha* peut être maintenant leur *unique conjointe*, le mariage auprès d'une première épouse

libre ne s'imposant plus dès la seconde génération *epotha* . S'ils n'aident guère à la cour de leur épouse, les descendants des raptateurs n'ont par ailleurs aucune obligation prestataire à l'extérieur de leur *mu-tthetthe* . Cette disponibilité nouvelle s'ajoutant à la jouissance du travail des épouses et affins *epotha*, les descendants de raptateurs peuvent accroître le temps qu'ils consacrent à la production d'un surplus - c'est du moins à cela que semblent les occuper leurs aînés : lorsqu'ils se présentent à la cour de leur *amaati epotha*, c'est souvent pour y rejoindre leur *aalu*, et l'accompagner aux champs pour quelque travail sur le sésame, ou l'arachide, les cultures commercialisables . Le produit de la vente de ces biens sur le marché (pagnes et numéraire) revient, ici comme ailleurs, au groupe des hommes - lesquels ne sont plus assujettis cette fois à l'obligation d'offrir "en retour" des pagnes à leurs épouses . Autrement dit, le surplus qui résulte de leurs travaux est administré par eux-même, à l'avantage presque exclusif de leur groupe et de ses besoins sociaux . Les hommes *epotha*, de leur côté, n'ont guère de temps à consacrer aux cultures de rente, ils ne disposent pas du fonds de pagnes et de numéraire susceptible de leur permettre de faire face, de façon autonome, à l'impôt ou aux éventuelles amendes contractées avec un voisin . Ils dépendent à cet égard des biens gérés par le *humu* des affins raptateurs, qui les représentent auprès des agents de l'Etat colonial et des autres groupes de l'aire matrimoniale .

L'époux de la captive juniore, isolée, désocialisée puis deux fois née, jouissait sans contrepartie des charmes de son épouse soumise, mais ne semblait pas pouvoir tirer avantage, économiquement, d'une telle union . En revanche les relations matrimoniales qui se tissent entre le groupe descendant des raptateurs et leurs affins soumis, qu'ils ont laissé croître et se socialiser à dessein sur leur territoire, sont cette fois *matériellement avantageuses* . La non réciprocité des prestations entre affins, au bénéfice des raptateurs ou de leurs dépendants, a pour conséquence que ceux-ci subsistent en grande partie sur le produit du travail de leurs affin(e)s *epotha* .

Les descendants des raptés consomment le surplus vivrier résultant du travail des affins, ils peuvent ainsi désengager leur propre travail des activités de subsistance, et "réaliser" le cas échéant ce surplus vivrier, en consacrant leurs disponibilités nouvelles à la production, sous les auspices et sur les champs de leurs aînés, de denrées échangeables sur le marché .

En somme, du seul point de vue des transferts matériels, les affins soumis sont des affins chez qui l'on ne travaille pas, mais auprès de qui l'on est en droit de se faire servir quotidiennement ses repas, comme chez des affins ordinaires, comme si on travaillait chez eux . Les affins dominants sont des affins chez qui l'on travaille "normalement" - et plutôt plus que la normale - mais qui ne font rien auprès des femmes qu'ils ont épousées, imposant par là aux hommes et femmes soumis, en âge de produire, d'investir leur travail (vivrier) partout où les affins libres ont soustrait le leur . La vacance temporelle ainsi induite du désengagement productif des descendants de raptés pourrait bien être utilisée à leur fantaisie, n'était-ce la soumission des cadets et juniors à leurs aînés qui s'emploient à mettre à profit, sur les cultures de rente, cette disponibilité nouvelle de leurs dépendants . Ils matérialisent en quelque sorte le surplus vivrier dont jouissent leurs dépendants, le convertissant en surplus-marchandises avant de l'échanger sur le marché pour en ramener le surplus *socialement fonctionnel*, sous sa forme-pagne . Toutefois, quand même la disponibilité des descendants de raptés serait-elle consacrée, pour une part, à l'augmentation des activités de production marchande, celles-ci sont probablement loin de combler la vacance induite du surtravail des affins soumis - l'image que ceux-ci proposent de leur exploitateur est d'abord celle d'un "fainéant" .

Comment peut-il être fainéant ? rester à ne rien faire chez son épouse et son *amaati*, quand ses "beaux-frères" vont travailler quotidiennement chez ses "soeurs" et ses *ashti-mama*, et viennent jusque dans son ménage faire à sa place ce qu'il ne daigne pas faire, quand son épouse doit aller elle-même à la cour de son *amaati* ? Il nous regarde

sans rien dire, mais il est fier, il nous fait comprendre avec ses airs qu'il est *mpéwé*, et que nous ne sommes rien" dit Afonso . "Ils sont polis" . Mais s'il y a tension entre affins, on mobilise tout le non-dit de la condition des uns et des autres, en s'abstenant toutefois de commettre l'irréparable, d'évoquer explicitement l'indignité du statut des *epotha*, de prononcer simplement le mot . De nombreux procès ont eu lieu à l'époque coloniale - et jusqu'à nos jours devant les tribunaux populaires de localité, pour demander réparation à une personne ayant traité le plaignant d'"*epotha*". La logique du "je sais que l'autre sait, et qu'il sait que je sais qu'il sait" autorise pourtant le déploiement d'un espace de communication suffisamment efficace, fait de silences, de résignations, d'allusions ironiques ou véhémentes, de menaces entendues et de révoltes contenues, pour que les descendants de raptés puissent y faire entendre à tout moment leur prééminence devant la réticence ou la revendication d'un *epotha* : 'je suis libre, toi tu es *epotha*, mes "oncles" ont volé ou acheté ta mère qui nous appartient, auprès de ta femme, ma "soeur", je suis chez moi, auprès de ma femme, ta "soeur", je suis toujours chez moi, tu travailles chez moi pour moi, je n'ai pas à travailler pour toi' . C'est du moins ainsi que Afonso entend le non-dit de sa condition .

Mais ne pourrais-je faire "dire" plutôt, au descendant de rapté à la deuxième génération : 'tu n'as pas d'*aalu*, pas de *n'jeio* ni d'*apwya*, tu es seul sans *humu* et sans moi tu ne serais rien, les tiens ne sont que quatre ou cinq à vivre sur mes terres, c'est mon groupe qui te permet de subsister et mon *humu* qui te protège, te représente et paie pour toi l'impôt : tu dois nous respecter et tu peux bien travailler pour nous quand on te le demande' ... A la troisième génération il pourrait faire entendre : 'tes *ashi-aalu* sont encore de jeunes gens, on a bien voulu faire de leur aîné ton *n'jeio*, mais lui et ses "frères" sont tous les fils de mon grand-oncle qui a acheté ton *epiipi* et ils lui doivent tout, ainsi qu'à mon groupe et à mon *humu* ; ton *epiipi* et ton *n'jeio* doivent le respecter ; ils peuvent bien te conseiller et ils ont autorité sur toi pour les petits problèmes, tu peux travailler pour eux s'ils le demandent et si tu as le temps, mais ce que tu dois respecter d'abord, c'est mon groupe et mon *humu*, toi tu n'en a

pas, ton groupe compte peut-être une quinzaine de personnes mais sans nous vous ne seriez rien, c'est toujours mon *humu* qui paie tes amendes, qui te donne la terre dont les tiens tirent leur subsistance, tu travailles pour nous' .

Mais à la quatrième génération les anciens tiennent déjà conseil, la vieille captive et son époux "père et maître" du groupe sont morts, les *epotha* sont une trentaine ou plus, structurés et hiérarchisés en une adelphie accomplie, pourvue d'une ancêtre, *ses membres perçoivent de mieux en mieux ce qu'ils doivent aux anciens et aux aînés de leur groupe*, et comprennent de moins en moins l'arrogance des affins . La dépendance à leur égard est à présent résorbée . Toute prétention de la part des descendants de rapturs à l'extorsion du travail des descendants de la captive a perdu son fondement objectif (l'immaturité socio-démographique du groupe, le temps de sa formation adelphique), elle en devient intolérable aux yeux des *epotha*, alimente les murmures et la révolte chez des gens conscients de leur force, et qui attendent plutôt maintenant la sanction politique qui témoigne de leur accomplissement social : la nomination d'un *humu* et, dans son sillage, l'appropriation d'un territoire et la libre disposition d'un fonds de pagnes . Les conditions dans lesquelles s'effectue alors le passage à l'autonomie instituée des ex-*epotha* dépendent beaucoup de la nature des relations tissées entre les affins, du degré de confiance ou de conflictualité qui les caractérisent . En tout état de cause, que la situation se résolve dans la fuite des *epotha* ou dans l'établissement de relations paritaires, le descendant de raptur ne pourra plus laisser entendre sans conséquences 'tu es mon *epotha*, tu travailles pour moi, je n'ai pas à travailler pour toi' .

La soumission des *epotha* résulte de la désocialisation primitive de la captive qui leur a donné naissance, et de leur resocialisation progressive sous la tutelle des rapturs . Ceux-ci ont rompu par la violence le procès de socialisation ordinaire de leur jeune captive dans son groupe

d'origine, afin de voir croître à leurs côtés et sous leur dépendance une adelphie neuve, dont ils ont eux-même inventé l'ancêtre . Fonctionnellement, la jeune captive n'est pas une épouse avantageuse, ni une productrice, ni une reproductrice, mais une "semence d'adelphie", une doyenne et une ancêtre virtuelles . Les rapturs ne s'approprient pas essentiellement le travail de leur victime, ni même son corps ou sa descendance, mais finalement le processus social de formation d'une adelphie comme tel, qu'ils isolent artificiellement par l'extraction violente d'une jeune femme de son milieu social originaire, pour en faire, à elle seule, une "adelphie embryonnaire" . Comme on l'a vu dans le premier chapitre, les transferts matériels et les rapports sociaux de dépendances et de soumissions constitutifs de l'adelphie se structurent et s'actualisent sur au moins quatre générations (1) . Aussi longtemps que le groupe de descendance de la captive n'a pas atteint ce *seuil minimum de la maturité adelphique*, il est placé sous la dépendance objective de ses affins . *C'est cette dépendance, transitoire, qui constitue la base de leur soumission sociale, et qui sera mise à profit par les descendants des rapturs pour extorquer le surtravail de leur affins soumis* . Mais dès lors que toutes les conditions socio-démographiques de la maturité adelphique sont réunies, à partir de la cinquième génération, les attendus de la soumission sociale des affins *epotha* ont disparu, leur dépendance est résorbée, et les descendants de rapturs n'ont plus les moyens sociaux de refuser l'autonomisation politique de leurs affins (un *humu*, un *mu-tthetthe*, la maîtrise des biens acquis sur le marché) - non plus que d'imposer la non réciprocité des prestations dans le mariage - en tout état de cause, à cette phase, "ça passe ou ça casse" . Le rapport d'extorsion décrit plus haut présuppose la soumission des affins, laquelle est indépendante de la forme que prend l'extorsion comme telle ; lorsque les conditions objectives de la soumission sociale des affins disparaissent, il devient de plus en plus aléatoire pour les descendants de rapturs

(1) Ce n'est qu'avec l'accès de la quatrième génération à l'âge productif que commence à se clore le cycle productif - voir l'analyse du double cycle d'échange identique des subsistances [rapports viagers] chapitre premier II).

d'imposer la non-réciprocité des prestations . Autrement dit le rapport d'extorsion ne contient pas en lui-même le principe de sa propre reproduction, il se réalise dans le cadre d'un rapport de soumission sociale préalable, qui prend son sens ailleurs, c'est ce qui m'a retenu de considérer que ces transferts matérialisaient ici un "rapport d'exploitation" (P.P. Rey 1981) .

A certains égards, l'ensemble de ce processus est paradoxal : la captive ne réalise son destin social ("semence d'adelphie") que par la socialisation progressive de sa descendance sous l'indispensable tutelle de ses rapturs, jusqu'à ce que la socialisation soit tellement accomplie, que ces derniers ne puissent regarder leurs affins autrement que comme des égaux . Entretemps il est vrai, avant que le clan nouveau ne jouisse aux côtés de ses pairs de toutes les prérogatives d'un groupe ordinaire, les premiers "noms" de sa généalogie auront eu à subir pendant plus d'un demi siècle, sans pouvoir mot dire, le joug et l'oppression de ceux qui avaient jadis inventé leur ancêtre .

II - ON INCORPORE LES *EPOTHA*

Epousées, les jeunes filles volées, "semences d'adelphie", autorisent la constitution d'une sorte de réserve d'affins soumis, auprès desquels peuvent se tisser des relations matrimoniales avantageuses . De telles pratiques apportent à ceux qui les mettent en oeuvre un certain nombre de bénéfices sociaux, qui peuvent se matérialiser par la disposition d'un surplus-pagne plus considérable - sans que ce soit là leur finalité nécessaire . Mais on ne voit pas en quoi un tel procès se révélerait indispensable à la reproduction du système social comme tel . On comprend sans doute comment le rapt s'articule au système des rapports sociaux de ceux qui le pratiquent : comment ces derniers exploitent certaines caractéristiques du système afin d'en contourner d'autres . Mais ce faisant, ils créent de nouveaux rapports sociaux par la violence, et par la subversion des rapports francs, plus qu'ils ne contribuent à la reproduction

de ces derniers . J'ai intitulé le présent chapitre "reproduction violente", pour l'opposer à la reproduction sociale, mais il s'agit plutôt jusqu'à présent d'une création de nouveaux rapports sociaux par la violence, et non d'une violence structurelle, inscrite au coeur du système de rapports sociaux, qui y trouverait la figure de sa nécessité . Du reste, toutes les adelphies ne disposent pas d'un groupe d'affins soumis, toutes n'ont pas épousé un jour une petite fille volée pour en épouser plus tard sa descendance ...

Pourtant, *chaque adelphie* dispose en son sein d'un groupe de trois ou quatre hommes, trois ou quatre *guerriers*, souvent choisis par le *humu* et les anciens, parmi ceux qui se sont fait remarquer entre tous pour leurs meilleures aptitudes physiques, leur plus grand courage et leur habileté à la chasse . Leur tâche, peu glorieuse - du moins la présente-t-on comme telle de nos jours -, consistait à monter de petites expéditions à l'extérieur des limites de la chefferie, pour y aller dérober des petites filles . Les guerriers cherchaient à éloigner le plus possible de chez eux le théâtre de ces opérations, de façon à éviter plus tard tout contact ou communication malencontreuse avec les membres du groupe d'origine de leur victime, et à échapper à l'enquête que ceux-ci ne manqueraient pas d'effectuer, avant d'incriminer quelque lion fatal . Une fois parvenus en terres étrangères, les guerriers s'approchaient prudemment des habitations, et cherchaient à localiser dans les brousses alentour, les lieux où les femmes se trouvaient plus vulnérables : les points d'eau, comme ce fut le cas pour Kauania, les sous-bois où elles allaient ramasser le bois de chauffe ... Là ils s'embusquaient et attendaient, jusqu'à ce que se présente l'occasion : une jeune femme, une adolescente ou une petite fille attardée, isolée, hors de portée de voix des siens . Ils aveuglaient parfois l'enfant avec une poignée de piment, la brutalisaient, la terrorisaient de leurs armes et de leurs cris, avant de la ramener captive chez eux . Ils pouvaient profiter encore du départ des hommes aux champs, à la chasse ou à la guerre (Medeiros 1985, Geffray 1984 a), pour attaquer une cour isolée, effrayer ou tuer les femmes adultes et enlever les petites filles .

Ainsi, si toutes les adelphies ne disposent pas sur leur territoire d'un groupe d'affins soumis, toutes comptent parmi leurs membres quelques hommes armés, trois ou quatre guerriers explicitement destinés au vol des petites filles . Pourquoi faire ?

1) "Il y avait peu de gens dans la famille"

L'adolescente ou l'enfant volée n'était pas toujours épousée . J'ai évoqué à plusieurs reprises le fait qu'une enfant raptée pouvait être confiée à la garde d'une "soeur" ou d'une "nièce" de l'adelphie des rapturs, ou acheteurs, pour être initiée dans leur groupe à sa puberté, et y être incorporée par là comme une dépendante supplémentaire . Il semble même que le mariage n'était pas la fin la plus commune d'une captive, car lorsque l'on pose aux anciens la question du sort habituel d'une petite *epotha*, ils mentionnent d'abord - et parfois exclusivement - sa destinée de "soeur" ou de "nièce" supplémentaire dans l'adelphie de ses rapturs . Dans l'esprit de la plupart de mes interlocuteurs, les guerriers du groupe étaient des hommes qui l'approvisionnaient, le cas échéant, en "soeurs" . L'incorporation au groupe comme "soeur" ou "nièce" supplémentaire était plus fréquemment le destin, disent-ils encore, d'une petite fille impubère lors de son acquisition, et n'ayant donc pas subi les rituels initiatiques au sein de son groupe d'origine, où elle est née . L'enfant volée ignorait ainsi le savoir ésotérique et généalogique où se déploient chez les juniors la reconnaissance et la conscience de leur identité sociale originelle . Elevée auprès d'une "soeur" des rapturs (promue nouvelle *maama* de l'enfant volée), la jeune fille était soumise à l'initiation dès ses premières menstruations, en compagnie des autres adolescentes de sa nouvelle adelphie . Au cours de ces cérémonies, orchestrées par la *apwya* de l'adelphie des rapturs, la jeune *epotha* se voyait attribuer le même "nom", le même *nihimo* que ses

"frères et maîtres", on lui donnait à connaître ainsi, dans le sillage de sa première affiliation clanique, tous les attendus symboliques et institutionnels de sa nouvelle appartenance sociale. Cette affirmation proclamée de l'appartenance de la jeune captive, instituée à ses yeux comme à ceux de son entourage, était d'autant plus aisée et définitive que ce rituel d'assomption identitaire était le premier auquel l'enfant ait été introduite dans sa vie. Aucune interférence ne venait troubler la libre attribution du "nom" de ses raptés à l'enfant : si celle-ci conservait le souvenir et sans doute la cruelle nostalgie de ses *ashi-maama*, la mémoire confuse des lieux, des montagnes, des arbres et des compagnons de jeux de sa première enfance perdue, elle ne connaissait pas nécessairement son *humu* d'origine, elle ne savait pas les repères indispensables à l'identification du *mu-ttethé* de son enfance. N'ayant à sa disposition aucun des critères de la reconnaissance historique et symbolique de son être social originel, elle n'avait aucun "nom", aucun savoir alternatif à opposer à celui que lui proposait ses nouveaux "frères", qui lui était ainsi transmis sans empêchement notable à l'initiation. La plus grande difficulté qui présidait à l'institution d'une "seconde naissance" pour la captive déjà initiée, a été invoquée par A. Muthetha, comme une des raisons ayant motivé le mariage, plutôt que l'adoption, de Kuanata : elle gardait ainsi le *nibimo* Amavelle qui lui avait été transmis à son initiation dans son groupe d'origine.

On s'accorde à considérer que les captives tendaient à se distribuer ainsi entre épouses et "soeurs" en raison de leur âge, et de la conscience corrélatrice qu'elles avaient de leur identité originelle, mais on dit aussi que les guerriers recherchaient plus volontiers les petites filles que les adolescentes confirmées, quelle que fut leur destinée. La proie idéale des guerriers de l'adelphe était un être assez jeune pour n'avoir pas encore été initié, mais assez proche de la puberté quand même, assez âgé pour être bientôt en mesure de procréer, et subvenir rapidement à sa propre subsistance, sans avoir à dépendre longtemps du travail de ses raptés.

Ainsi, la facilité d'assimilation des captives non initiées n'explique pas à elle seule leur incorporation dans le groupe des raptés,

pas plus que sa plus grande difficulté n'est la raison principale de leur mariage . De même que l'on ne prenait pas le risque d'être brûlé vif pour se procurer une simple belle de nuit, on ne bravait pas une mort aussi atroce le coeur léger, à seule fin de compter un membre de plus dans l'adelphie . S'agissant du reste d'une jeune fille incorporée dans l'adelphie, ses rapturs ne pouvaient même pas jouir, en principe, des charmes de leur captive, qui ne travaillait pas non plus pour eux . Intégrée à l'appareil des femmes de l'adelphie de ces derniers, la captive-soeur était épousée par un affiné des rapturs, et le produit de ses travaux redistribué normalement à l'intérieur de la maison à laquelle elle appartient désormais, distincte de celle de ses "frères et maîtres" mariés ailleurs, dans une autre maison .

De même que l'*epotha* épousée valait pour la descendance qu'elle savait mettre au monde, on attendait de la petite fille volée, incorporée au groupe, qu'elle fit bientôt la preuve de sa fécondité . Ici encore, on prétendait s'approprier la descendance de la captive, on convoitait les fonctions reproductrices de la jeune fille, plus que ses charmes et son travail propres . Mais les conditions de la socialisation de cette descendance étaient tout à fait différentes de celles de la progéniture d'une *epotha*-épouse . L'accès à la parité sociale de la descendance d'une *epotha*-soeur étaient plus rapide, sensible dès la seconde génération, quand elle pose encore problème de nos jours à la cinquième génération, pour la descendance actuelle d'une *epotha*-épouse . La pratique du rapt était encore vivante au début du siècle et nombreux sont ceux, aujourd'hui, dont l'ancêtre fut enlevée à cette époque ; mais la différence dans la destinée sociale des deux types de descendance (*epotha*-épouse et -soeur), dans les rythmes et modalités de leur affranchissement, explique sans doute qu'il ne m'ait pas été donné de communiquer directement avec les descendants d'une *epotha*-soeur, près de cinq générations après le rapt initial . Plus exactement, si j'en ai probablement rencontré un certain nombre, ils ne se reconnaissaient ou même *ne se connaissaient pas comme tels, en toute bonne foi* . L'histoire de l'adelphie d'Afonso M. a montré comment la descendance d'une *epotha*-épouse pouvait porter jusqu'à nos jours les stigmates de la condition primitive de son ancêtre "deux fois née". Aucun conflit de cette

nature ne semble exister de nos jours, impliquant la descendance d'une *epotha*-*"soeur"* face à leurs *"frères"* de l'adelphie . Je ne dispose pas d'une étude de cas comparable à l'histoire de la petite adelphie d'Afonso Muthetia, susceptible d'étayer l'analyse du destin social d'une *epotha*-*"soeur"* et de sa descendance .

Les anciens d'une adelphie gardent pourtant la mémoire des liens filiatiques issus d'une *"soeur"*-captive volée jadis et ils ont donc connaissance de l'indignité des origines d'un certain nombre de leurs dépendants . Comme je l'ai signalé plus haut (troisième chapitre, II) ces gens sont en principe exclus de la chefferie de l'adelphie . Sachant par ailleurs que le conseil des anciens tente de ménager l'accès de chacune des lignées du groupe à la chefferie, de façon qu'aucune ne puisse être suspectée d'en monopoliser la charge et les honneurs, le seul indice tangible qui puisse amener un individu à soupçonner sa condition d'*epotha*, est le fait qu'aucun des *"frères"* et *ashi-aalu* de sa lignée n'ait jamais été sélectionné pour hériter de la charge d'un *humu* défunt dans son adelphie ... Et de fait, il n'y a guère que des histoires et conflits de cet ordre qui m'aient été rapportés concernant la condition actuelle de la descendance d'une *epotha*-*"soeur"* . Certaines de ces querelles sont portées et débattues de nos jours devant les tribunaux populaires, comme celle de ce *humu* de Napai en décembre 84, qui refusait d'entériner la nomination d'un de ses *"neveux"* à la chefferie d'une adelphie *"cadette"* (segment cadet de son lignage), arguant de la condition d'*epotha* du nouvel *humu* et du caractère illégitime de son élection, son arrière-grand-mère ayant été jadis raptée .

Manque de persévérance ou manque de chance ? Limites objectives? toujours est-il que seuls les témoignages des anciens me permettent d'étayer l'analyse de la fonction sociale des *epotha*-*"soeurs"* - et ils sont d'une simplicité déconcertante . A la question posée, portant sur les raisons qui motivent un groupe de guerriers de l'adelphie à aller risquer leur vie sur une terre étrangère pour y voler une petite fille, afin de l'incorporer au retour comme une *"soeur"* ou une *"nièce"* supplémentaire dans le groupe, on répond invariablement : *"tinham poca gente na familia"* - *"ils avaient peu de gens dans la famille [l'adelphie]"* . Autrement dit, il fallait

bien aller chercher ailleurs de quoi pallier le déficit démographique du groupe : une petite fille presque pubère, que l'on adopterait institutionnellement dans l'adelphie à son initiation, qui se marierait comme toutes les "soeurs", et qui viendrait procréer, donner des enfants au groupe, là où les "vraies" soeurs et les *ashi-maama* ont failli .

En l'absence d'étude de cas, je me propose d'exploiter les relevés généalogiques effectués lors de l'enquête, afin de prendre la mesure des problèmes posés par ce "déficit démographique", et de les illustrer en leur donnant une expression numérique approximative . La "chance" veut malgré tout que, parmi les neuf généalogies, fiables du point de vue démographique sur les quinze à ma disposition, une d'entre elle présente le cas d'un groupe dont une des lignées, aujourd'hui éteinte, constituait jadis une adelphie autonome avant de s'agréger à celle dont je me suis efforcé de restituer la géographie lignagère .

2) - La reproduction démographique de l'adelphie, les groupes adelphiques de Bilibiza et Murate/Uakaniha .

Le problème du croît démographique du groupe adelphique est d'abord celui de la distribution des membres du groupe entre les différentes générations qui le composent, telle que leurs effectifs relatifs garantissent l'accomplissement normal du cycle productif : la sustentation de tous ses membres dans les conditions socialement définies qui ont été évoquées dans le premier chapitre . Les informations dont je dispose, issues des relevés généalogiques, me permettent de donner une approximation chiffrée de la relation démographique actuelle entre les générations (1, note p 264) . Le décompte des individus vivants composant les trois générations adultes de ces neuf adelphies est le suivant :

Figure 17 - GENERATIONS JUNIORES, SENIORES ET ANCIENNES
DANS NEUF ADELPHIES

	BILIBIZA (MURERA)		PIKIRISSA (S. Nachele)		N'PUATO (MURERA)		MUTAVATE (S. Nachele)		MAROVE (S. Nachele)		MEJUCO (S. Nachele)		UKANIHA - MURATE (S. Nachele)		MIZÉLE (Murera)		MUTAPEKERA (Murera)		TOTAL	%
ANCIENS	5	8%	4	7%	7	11%	1	5%	5	9%	3	6%	4	12%	8	9%	4	10%	41	8%
SENIORS	26	39%	20	36%	22	37%	8	36%	17	31%	14	31%	15	44%	33	38%	14	37%	170	37%
JUNIORS	35	53%	32	57%	31	52%	13	59%	35	60%	29	63%	15	44%	46	53%	20	53%	256	55%
TOTAL	66	100%	56	100%	60	100%	22	100%	58	100%	46	100%	34	100%	87	100%	38	100%	467	100%

On remarque que les effectifs de chacune de ces générations relativement à l'ensemble de la population adulte varie peu d'un groupe à l'autre. N'était-ce le groupe de Murate sur lequel je reviendrai bientôt, la génération productive juniore de 15 à 35 ans, représentent entre 50 et 63% des effectifs adultes, et les seniors entre 31 et 39% ; la proportion des

(1, note de la p 263) Les fins que je m'étais assignées en établissant ces relevés, et les conditions dans lesquelles je les ai réalisés étaient telles que je n'ai pas toujours pris la peine de noter avec suffisamment de rigueur le nombre des enfants : je m'intéressais surtout à l'évolution des mariages sur les quatre ou cinq dernières générations, au taux de divorces et à l'histoire de la formation de maisons pouvant compter jusqu'à cent vingt membres, dont les femmes vivent sur le même *mu-tthetthe*. Ces entrevues, effectuées avec deux ou trois informateurs membres de la maison étudiée, ne parlant pas portugais, étaient parfois fastidieuses et je n'ai pas osé leur demander chaque fois, de décliner la liste, le sexe et l'âge approximatif de tous leurs rejetons. Les données me paraissent par contre suffisamment fiables pour les anciens, seniors et juniors, composant la population adulte de neuf adelphies, réparties sur deux zones d'enquête distinctes (Murera et Samora Machel), totalisant un échantillon de 460 personnes. Comme pour l'adelphie de Bilibiza dont le schéma a été présenté plus haut (figure 9), j'ai considéré que le renouvellement d'une génération s'effectuait sur vingt années.

anciens au-delà de 55 ans, faiblement productifs, varie plus, entre 5 et 11% . Ces données sont à comparer avec les tranches d'âges correspondantes au niveau de l'ensemble de la population du district du Erati, telles qu'elles apparaissent dans les recensements coloniaux successifs de 1940, 1950, 1960 et 1970 (1) :

Figure 18 - GENERATIONS JUNIORES, SENIORES ET ANCIENNES
POUR L'ENSEMBLE DU DISTRICT : 1940, 1950, 1960, 1970

	1940		1950		1960		1970		SILIBIZA	9 adelphes
	population	%	population	%	population	%	population	%		
ANCIENS 56 →	3,0	7	2,6	6	2,4	6	4,1	7	8%	8%
SENIORS 36 - 55 ans	12,4	30	17,9	40	18,0	42	22,2	37	39%	39%
JUNIORS 16 - 35 ans	25,9	63	24,5	54	24,0	52	33,7	56	55%	55%
TOTAL	41,3	100	45,0	100	42,4	100	60,0	100	100%	100%

- en milliers d'individus

(1) Ces recensements retiennent des tranches d'âge de cinq ans, ils présentent un certain nombre d'aberrations d'une décennie à l'autre, et au sein d'une même pyramide des âges . J'ai néanmoins considéré que le découpage en tranches d'âges de vingt années qui m'intéresse ici atténuait les risques d'erreurs, les reports de population erronés d'une tranche d'âge à une autre se trouvant en partie résorbés dans une classe d'âge de vingt ans - sauf peut-être pour la catégorie sensible des 16-20 ans, souvent anormalement réduite : une partie des jeunes gens a probablement été recensée parmi les 21-25 ans, quand une autre provient vraisemblablement des 11-15 ans, indûment vieillies . On remarque un déficit sensible des juniors en 1950 et 1960, suivi d'un excédent considérable en 1970, relativement à 1940 . Ces informations sont congruentes avec les données historiques et économiques recueillies par ailleurs (Geffray 1987 b) .

On retrouve ainsi, sur une population de 60 000 individus (1970) une relation démographique entre générations adultes successives comparable à celle observée à l'échelle de groupes rassemblant en moyenne un peu plus d'une cinquantaine de personnes adultes (voir l'encadré de la figure 18) . Toutefois, si la structure démographique interne de ces groupes est comparable, leurs effectifs globaux sont très inégaux : de 22 individus chez Muetavate à Mejuco à 96 individus chez Mizélé à Murera, sans compter les enfants . C. Meillassoux a montré, à propos des Gouro de Côte d'Ivoire, comment ces récurrences démographiques renvoient à une intention sociale qui ordonne la circulation et la redistribution des personnes, informée en dernière analyse par la nécessité de perpétuer une relation numérique des actifs aux inactifs économiquement viable pour une productivité du travail donnée (C. Meillassoux 1964) .

J'utiliserai les chiffres présentés ici pour illustrer le caractère profondément hasardeux de la reproduction démographique des groupes adelphiques dans ce système social, relativement aux exigences de l'accomplissement normal du cycle productif . Je prendrai d'abord l'exemple du groupe de Bilibiza (figure 9), une des plus nombreuses des neuf adelphies recensées ci-dessus, puisqu'elle comptait 94 membres vivants en 84, y compris les enfants, demeurant tous sur le *mu-tthetthe* de Bilibiza, seul *humu* du groupe . L'actuelle génération des anciens a compté jadis vingt membres ; j'ai estimé que les femmes de cette génération se sont mariées entre 1920 et 1940 ; elles avaient alors entre quinze et trente cinq ans, elles sont nées approximativement entre 1900 et 1920 . A cette époque toute cette génération vivait déjà ensemble dans la même adelphie autonome placée sous l'autorité d'un Bilibiza : s'il y a eu segmentation, elle remonte à au moins quatre générations au delà de la sororie contemporaine des anciennes (1) . La génération des anciens était composée d'une fratrie de dix hommes et d'une sororie de dix femmes, dont trois femmes et deux hommes vivent

(1) La génération mariée entre 1900 et 1920 ne mentionne que la sororie des *ashi-maama* des anciennes, Bilibiza "ne se souvenait plus" des *ashi-aalu* de celles-ci .

encore aujourd'hui . Sur les dix femmes de la sororie, une seule n'a pas procréé - soit qu'elle fût stérile, soit qu'elle mourût avant d'avoir été fécondée . Les neuf autres ont toutes été fécondes, et toutes ont donné naissance à au moins une fille . La sororie seniore née des anciennes compte ainsi quinze femmes, aux côtés d'une fratrie de douze hommes dans une génération de vingt sept individus. Parmi les quinze femmes de la sororie seniore, onze donnent naissance à au moins une fille, deux se révélant stériles et les filles des deux autres mourant avant de parvenir en âge de procréer . Mais les vingt quatre filles, aujourd'hui juniores, nées des onze soeurs fécondes compensent largement l'infortune des quatre autres. Ce fut là une faveur du sort à l'avantage du groupe de Bilibiza, renouvelée sur deux générations, que le vieil *humu* n'a pas manqué de me faire remarquer : il lui doit sa notoriété et le respect dû à son "nom", comme à tous ses dépendants qui s'y rapportent .

Je suppose maintenant que les femmes gardées par Bilibiza aient joué de malchance, et que parmi les neuf anciennes, sept seulement se soient révélées fécondes en filles (futures reproductrices), une des deux cadettes n'ayant donné naissance qu'à des garçons, et les filles de l'autre ayant été emportées par la maladie avant leur puberté . L'actuelle génération des seniors ne compterait plus alors que 18 membres, dont une fratrie de neuf individus et une sororie équivalente . Une génération de vingt membres ne se serait pas tout-à-fait reproduite démographiquement puisque ses femmes n'auraient donné naissance qu'à 18 personnes . La situation ne serait sans doute pas dramatique pour autant : les femmes défavorisées par les naissances bénéficient en ces circonstances d'une redistribution de rejetons (filles) de leurs "soeurs" mieux pourvues, ou encore, si elles ne sont que cadettes, elles passent leur vie associées (avec leurs époux, eux-mêmes cadets dans leur fratrie) à un des groupes domestiques structurés autour d'une de leurs aînées . Mais il y a plus de seniors que de juniors, dans l'absolu et comparativement à la relation numérique commune entre les deux tranches d'âges . A ce stade, déjà, peuvent apparaître les problèmes suivants:

- Soit la sororie juniore affaiblie donne naissance à un nombre important de filles qui restaurent le déficit enregistré à la génération précédente, auquel cas les seniors de la maison, femmes et affins, doivent investir un travail plus important que la moyenne de leur génération pour suppléer l'incapacité des juniors à nourrir seuls, par leur travail, les nombreux enfants jusqu'à la puberté . La prolongation de la période d'activité productive des seniors peut être d'autant plus sensible qu'une proportion de juniors plus importante qu'à l'ordinaire se trouve associée aux *etoko* des trop nombreuses anciennes (relativement aux effectifs des juniors) .
- Soit la sororie juniore se reproduit normalement, auquel cas le déficit en travail dans le groupe peut être moins pesant (il existe de toutes façons par le surnombre des anciens), mais la situation entérine le déclin du groupe .

J'envisagerai la pire des issues, en supposant que les problèmes posés aux anciennes du groupe de Bilibiza aient affecté à nouveau la sororie suivante déjà affaiblie des seniores . Après tout, la naissance d'enfants mâles, la stérilité ou la mortalité infantile sont des aléas statistiquement imparables . Sur les neuf femmes restant de la sororie seniore, les deux aînées ne seraient pas parvenues à mettre au monde une fille ou à l'élever jusqu'à la puberté . La génération juniore du groupe de Bilibiza, comptant actuellement 41 membres distribués en une fratrie de 15 hommes et une sororie de 26 jeunes femmes, ne compterait plus alors, à l'issue de cet acharnement du sort sur les deux générations précédentes, que 9 membres, 2 hommes et 7 femmes . Il eût ainsi suffi de quatre défaillances banales, parmi les 24 femmes appartenant à deux générations successives, pour réduire l'adelphie de Bilibiza, forte actuellement de 94 individus, à un groupe de 33 personnes - soit une réduction d'effectifs de 61% sur trois générations . Mais plus importante que la réduction globale des effectifs du groupe (l'adelphie de Muetavate, mentionnée sur le tableau ci-dessus ne compte qu'une trentaine de membres et le viel *humu* ne conçoit nullement son groupe comme sinistré) est la distribution relative de ses effectifs entre les quatre générations qui le composent :

Le groupe de Bilibiza affiche actuellement une proportion de ses trois générations adultes successives (anciens/seniors/junior) très voisine de la moyenne des neuf adélphes présentées ci-dessus ou de celle de l'ensemble du district :

A / S / J

- Bilibiza : 8% / 39% / 53%
- neuf adélphes : ... 8% / 37% / 55
- district (1970) : ... 7% / 37% / 56%

Mais si l'on admet que le groupe de Bilibiza ait eu à faire face aux quatre impondérables démographiques envisagés ici, sa structure démographique interne se présenterait de la façon suivante :

..... 16% / 56% / 28%

La structure démographique du groupe est alors gravement affectée, et le problème de sa viabilité économique est posé. Non seulement les membres de cette adélphie sont peu nombreux, mais le déficit considérable des juniors, i.e. de la génération socialement productive, relativement aux seniors et aux anciens en surnombre semble interdire l'accomplissement normal du cycle productif, au moins dans le cadre des rapports sociaux de production ordinaires, tels qu'ils ont été décrits et analysés plus haut. Il y aurait maintenant un senior pour 0,5 juniors au lieu de 1 pour 1,5 en moyenne dans les autres groupes, autrement dit, alors que deux *etoko* seniors disposent ailleurs de trois *etoko* juniors établis à leurs côtés et qui travaillent sur leurs terres, il n'y en aurait ici plus qu'un. De même, alors qu'un *etoko* d'anciens, improductif suppose normalement l'existence de cinq à sept *etoko* juniors dans le groupe (associés ou non à leur *etoko*), il existerait à peine deux *etoko* juniors cette fois, pour un *etoko* de vieillards dans le groupe.

Les cinq jeunes femmes restantes de la génération junior du groupe de Bilibiza, n'avaient encore mis au monde en 84 que sept enfants (quatre filles et trois garçons), dont deux sont morts (une fille et un

L'avènement d'une première sororie juniora défectueuse, puis d'une seconde, entraîne l'apparition d'un effectif de seniors et d'anciens surnuméraires relativement à celui des juniors de la génération socialement productive. Mais si les anciens sont pour la plupart objectivement inactifs, physiquement incapables, il n'en va pas de même des seniors (de ± 35 à ± 55 ans) dont une partie au moins possède encore une aptitude physique au travail non négligeable, et comme on l'a vu, ils ont les moyens sociaux de l'exercer de façon privilégiée à la production de denrées commercialisables, avec l'aide de leurs jeunes dépendants par le mariage dans la maison. Les seniors n'abandonnent d'ailleurs pas les productions vivrières : ils n'y supervisent pas le travail de leurs dépendants sans

sustentation de ses membres.

pathologie de sa structure démographique, qui permette d'assurer la relations sociales de production au sein d'un groupe accusant une telle d'évaluer les modalités et conséquences d'un possible aménagement des violentes ou institutionnelles, démographiquement correctives, je tenterai *ou prospères*. Avant d'aborder la présentation de pratiques sociales, subsistent la majorité des maisons voisines, démographiquement équilibrées (*rapports prestataires-redistributifs*) dans lesquels s'organisent et est insurmontable dans le cadre des relations sociales de production une nouvelle génération, numériquement conséquente, de juniors. La crise son équilibre, c'est-à-dire à amener jusqu'à l'âge productif et reproduit membres du groupe est mise en cause, sans parler de sa capacité à restaurer s'estimer à l'abri d'un tel événement - la sustentation de certains des corriger un déficit démographique de cet ordre - aucune adélation ne peut En somme, en l'absence de tout mécanisme social capable de apparaissent vite surnuméraires.

vieillards impotents et les enfants trop jeunes pour travailler, les enfants destination du surproduit des quelques juniors disponibles - entre les complication supplémentaire, et dramatique, peut survenir quant à la à court terme. En revanche, si les femmes sont cette fois fécondes, une garçon) : toute nouvelle infortune pourrait menacer le groupe d'extinction,

mettre eux-mêmes la main à la pâte . L'existence d'une détermination sociale, plutôt que physique, de l'inactivité des seniors - ou plus exactement de leur moindre activité relativement aux juniors (figure 3) - vaut aussi bien pour les femmes que pour les hommes . Ce qui est mis en cause avec le déséquilibre de la structure démographique du groupe, s'agissant de l'excédent de seniors, n'est peut-être pas tant la relation numérique entre personnes physiquement capables ou incapables que celle entre *socialement productifs et improductifs* .

A condition de réaménager les relations sociales de production communes, et concrètement de mettre au travail les seniors, on peut supposer qu'il existe dans un groupe accusant une proportion de d'anciens/seniors/juniors de l'ordre de 16%/56%/28%, suffisamment de producteurs virtuels - sinon sociaux - pour assurer la subsistance de l'ensemble des membres de la maison . Il existe objectivement une réserve de travail dans le groupe, bien que située au-delà de ce qu'il est communément et socialement admis, et le problème est de mesurer les effets sociaux de son éventuelle mobilisation extraordinaire . Il s'agit pour les seniors de prolonger les rapports prestataires auprès des *etoko* de la génération qui les précède, à une période de leur vie où ils ne consacrent plus traditionnellement leurs activités qu'à la mise en culture des terres de leur propre *etoko* . Ils doivent aider, intervenir là où il n'y a pas de juniors à marier, i.e. pas de "gendre", pas d'affin junior incorporé dans la maison par le mariage pour aider les vieux . D'autre part, à raison d'un *etoko* junior au lieu de trois en moyenne ailleurs, pour deux *etoko* seniors, ceux-ci ne peuvent plus compter sur le travail de leur unique *mu-thepa* et de sa jeune épouse pour subsister, tout en assurant l'alimentation des enfants, comme c'eût été la règle dans un groupe domestique équilibré . Ils doivent travailler pour assurer leur propre sustentation, et éventuellement suppléer avec une partie du produit de leur travail aux déficiences des quelques juniors dans l'alimentation de leurs petits-enfants (en cas de reproduction élargie de la génération juniors) . Ainsi, les seniors doivent intervenir beaucoup plus que de coutume dans deux secteurs de l'activité sociale productive au moins : la sustentation des vieux improductifs, et la

production de leur propre subsistance - et le cas échéant dans un troisième secteur, la production de l'alimentation de leurs petits-enfants . Le déficit productif induit des carences démographiques du groupe pèse donc d'abord sur les ménages seniors de la maison . Cette prolongation extraordinaire de la période productive des seniors ne pose peut-être pas de difficulté notable pour les femmes - elles "paient" après tout leur propre infécondité, et investissent toujours leur travail, en définitive, dans leur propre descendance . *Il peut en aller tout autrement des affins qui doivent ainsi supporter une bonne part du coût productif des carences démographiques des autres* . L'ainé de la fratrie seniore dans la maison, et l'ensemble de la fratrie affine, ne peuvent bénéficier des services et prérogatives qu'ils seraient en droit d'attendre, en principe, de leur promotion générationnelle ou de leur antériorité dans la génération - à supposer qu'ils trouvent auprès des cadettes et "nièces" de leurs épouses, de quoi marier leurs cadets et "neveux" .

Le déficit démographique tend de ce point de vue à altérer la parité du contenu de la relation matrimoniale entre affins, à l'"avantage" du groupe démographiquement déséquilibré, puisque les fratries qui le composent, mariées ailleurs, ne soumettent pas leur travail dans les maisons où ils sont mariés à un rythme aussi intense que les "frères" de leurs épouses, mariés chez eux, auprès de leurs "soeurs" . S'il est probable que dans une situation de ce type, le travail des membres des fratries du groupe défavorisé soit requis et mobilisé sur les terres de leurs *ashi-maama* et *epiipi*, l'activité qu'ils fournissent ainsi est de toutes façons soustraite aux terres des affins où elle devrait s'exercer normalement . Dans les deux cas, c'est le groupe le mieux pourvu par les naissances, le mieux équilibré démographiquement, qui apparaîtrait paradoxalement pénalisé par la rupture de la parité, par la non-réciprocité des prestations entre affins induite du déséquilibre démographique et des défaillances reproductrices des femmes de l'autre groupe . Du moins y aurait-il pénalisation du groupe le mieux pourvu si celui-ci ne jouissait par ailleurs de la totale et simple liberté de se désengager d'une alliance matrimoniale devenue douteuse : le surcroît de travail requis des affins pour garantir la

subsistance des membres de la maison affaiblie est le corollaire de la perte de fiabilité de l'appareil productif des femmes qui leur sont ainsi dévolues en mariage comparativement à celui qu'ils offrent - mais rien n'oblige les affins à maintenir ou reconduire les mariages contractés dans le groupe malade . Ce dernier est suspendu à l'activité de ses affins pour subsister et se reproduire, mais l'inverse n'est pas vrai : la non-réciprocité des prestations à l'avantage *matériel* du groupe affaibli traduit de ce point de vue *son entrée en dépendance vitale vis-à-vis de ceux qui travaillent chez lui* .

Un second décrochement dans les rapports de réciprocité intervient sur un autre registre : il s'agit des femmes échangées, mises à disposition mutuelle des dépendants des *ma-humu* engagés dans une relation matrimoniale . Les hommes du groupe affaibli sont des hommes sans "soeur", ou en surnombre relativement aux femmes de leur groupe, et ils se trouvent donc soumis, par leur mariage, auprès de l'appareil des femmes d'une adelphie dont les "frères" sont pour la plupart mariés ailleurs que chez eux. Autrement dit, les hommes pauvres en "soeurs" s'engagent auprès d'un appareil de femmes soumises à l'autorité de leurs affins, à qui ils sont redevables de ces épouses et de leurs greniers, sans que ces affins, pour la plupart, soient eux-mêmes engagés dans une relation analogue auprès de leurs "soeurs" . Un groupe de "preneurs de femmes" apparaît alors, face à un groupe de "donneurs de femmes" . La créance mutuelle des affins quant aux femmes qu'ils épousent est abolie, la commune dépendance des affins qui fonde leur parité sociale dans le processus matrimonial devient dépendance unilatérale des "preneurs de femmes" au regard des "donneurs" - si tant est qu'ils consentent encore à en donner, car rien n'oblige là encore les "donneurs" à souscrire longtemps à une alliance ainsi dévaluée, l'"avantage" anthroponomique du groupe "preneur" traduit à nouveau son *entrée en dépendance sociale vis-à-vis de ses affins "donneurs"* .

Ainsi, l'appareil productif des femmes de l'adelphie malade ne serait plus économiquement fiable, ni socialement crédible aux yeux des affins . Le *humu* qui verrait se réduire ainsi drastiquement les effectifs de

ses "soeurs" et "nièces" de l'adelphie, c'est-à-dire de l'appareil des femmes qu'il garde et échange avec les *ma-humu* et doyens affins, où ceux-ci viennent socialiser et se soumettre leurs propres dépendants, un tel *humu* ne serait plus en mesure de s'investir et d'investir les siens de façon paritaire dans le processus ordinaire de la reproduction sociale . Les affins devraient y supporter le coût productif des carences démographiques des autres, sans que les aînés et seniors puissent bénéficier des services et prérogatives qu'ils seraient en droit d'attendre, en principe, de leur promotion générationnelle . Les accidents démographiques dont résulte une diminution des effectifs des sorories féminines les plus jeunes, et par conséquent un déficit de la génération socialement productive dans la maison structurée autour de ces femmes, placent le groupe sous la double dépendance de ses affins : *débiteurs de leur travail et de leurs femmes*, lors même que rien ne vient contraindre socialement ceux-ci à les leur donner. Autrement dit, le groupe démographiquement affaibli et déséquilibré dépend de la sollicitude des groupes affins, ils sont suspendus, pour subsister, à l'intervention de voisins qui, eux-mêmes, n'ont pas besoin d'eux. Outre de la menace physique qui pèse sur la sustentation des générations les plus anciennes et les plus jeunes dans un tel groupe démographiquement ébranlé (et à terme sur la pérennité même de l'adelphie), sa déficience l'engage sur la voie d'une dépendance vitale à l'endroit des affins . Ces derniers tendent-ils à se détourner d'un groupe d'épouses impropres à la socialisation de leur dépendance, réorientant leur affinité auprès d'appareils féminins démographiquement sains - i.e. où ils savent pouvoir se soumettre et mettre au travail leurs dépendants sans avoir à y travailler eux-mêmes au-delà de ce qu'il est communément admis ? Tendent-ils au contraire à exploiter cette dépendance pour en faire le principe matériel d'une subordination politique et sociale du groupe infécond ? J'avais signalé plus haut que la puissance d'un *humu* se mesure à l'ampleur de l'appareil des femmes dont il contrôle la dévolution en mariage aux dépendants de ses pairs - il y a également lieu de penser que le faible nombre de femmes nées dans le groupe entraîne, avec la déchéance de l'image de l'adelphie, une faillite jusqu'à l'insignifiance de son autorité dans

l'aire matrimoniale .

L'adelphie de Bilibiza, quoique non *mpéwé*, est une des plus puissantes - et réputée telle - de la chefferie de Mizélé . Le vieux *humu* doit sa notoriété à l'ampleur des effectifs de son groupe et, naturellement, à la qualité des relations de solidarité internes et de cohésion sociale qu'il a contribué à y préserver : son groupe a une existence et une identité sociales autonomes, affirmées et reconnues, ce qui n'est pas toujours le cas pour de nombreux groupes adelphiques contemporains, dont la substance sociale est parfois problématique (quelle que soit l'ampleur de leurs effectifs) . Bilibiza et "ses gens" sont respectés . Il eût pourtant suffi de quatre défaillances, parmi les vingt cinq femmes des sorories anciennes et seniores de son adelphie, pour que lui-même et son groupe soient acculés au bord de la faillite . On conçoit aisément dans ces conditions, que l'attente d'une fille à naître fasse l'objet d'un désir - et sa naissance le moment d'une satisfaction - plus considérable que l'attente et la naissance d'un garçon . On conçoit de même qu'en l'absence répétée de naissance féminine, après la venue au monde de plusieurs garçons, on en vienne vite à suspecter l'existence d'un sort jeté par quelque affín - ou parent - malveillant .

Mais tout cela n'est pas arrivé à Bilibiza et à son groupe . J'ai supposé que le groupe de Bilibiza, confronté aux problèmes envisagés ci-dessus, était dans l'impossibilité d'en corriger les effets par le rapt (situation qui prévaut effectivement à partir des années dix de ce siècle). Toutefois, en admettant même que Bilibiza ait eu à subir de telles épreuves, la déchéance sociale et politique n'en eût pas pour autant été aussi fatale que je l'ai laissé entendre ici . Je n'ai pas tenu compte en effet, jusqu'à présent, des procédures *institutionnelles* (non violentes) permettant aux adelphies affectées d'un décrochement démographique de cet ordre, d'échapper à la marginalisation ou à la dépendance des affíns . Bilibiza et ses gens sont affiliés au clan Marevoni, et plusieurs adelphies Marevoni sont établies dans la chefferie voisine de Ualala (Bilibiza est seul Marevoni sur la chefferie de Mizélé) . Avant d'en arriver au point de dépendance critique

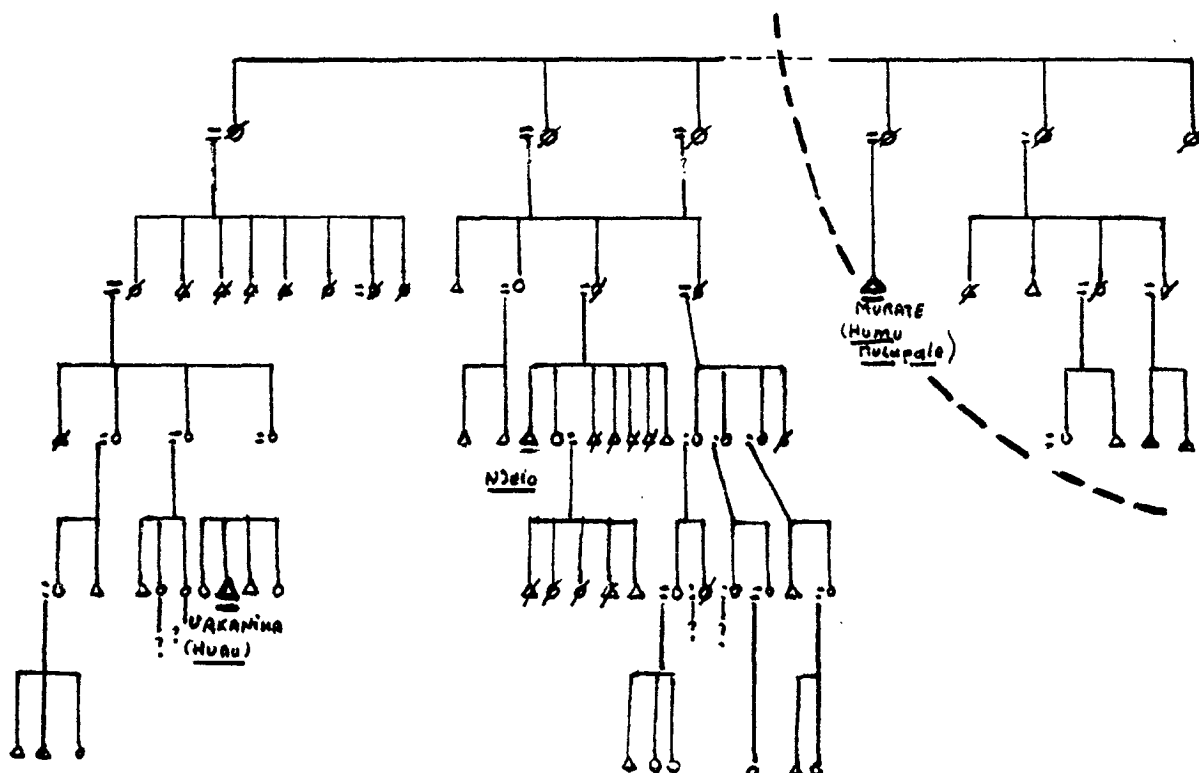
envisagé ci-dessus, Bilibiza avait toute latitude de contacter le ou les *ma-humu* des adelphies voisines affiliées à son clan (*nihimo*), ou le cas échéant à son lignage (*n'locko*) (1) . Le déficit démographique paraît sans issue à l'échelle d'un groupe adelphique, mais l'addition des effectifs de l'adelphie affaiblie à ceux d'un groupe démographiquement sain permet sans doute de le résorber en partie, et d'épargner au groupe malade la déchéance qui l'aurait autrement sanctionné . Mais quel en est cette fois le coût social ?

Si Bilibiza et les siens n'ont jamais été aux prises avec ce type de situation, Murate et son adelphie en revanche ont dû y faire face. Son adelphie n'existe du reste plus aujourd'hui en tant que telle, comme groupe autonome : j'ai eu connaissance de son "nom" et de celui des siens en relevant la généalogie d'un autre groupe, placé sous l'autorité d'un autre *humu* : Uakaniha . Celui-ci m'a signalé les malheurs passés du groupe de Murate après que je me sois étonné de l'existence de deux *ma-humu* au sein de son groupe adelphique, unique, dont les effectifs sont en outre modestes (figure 19) .

Avec les enfants répertoriés ici, l'adelphie de Uakaniha-Murate compte au total 40 personnes . La distribution de ses effectifs entre les générations adultes est de 12% d'anciens (4 personnes), 44% de seniors (15 personnes) et 44% de juniors (15 personnes) de la génération socialement productive . Ces rapports démographiques entre les trois générations présentent un certain déséquilibre (un excédent de seniors relativement à l'effectif des juniors), comparativement à la moyenne des neuf adelphies présentées (figure 17), et à la moyenne de ce rapport à l'échelle du district . Une autre "anomalie" relativement aux autres groupes répertoriés

(1) Le *n'locko* est l'ensemble des groupes adelphiques issus par segmentation d'une même adelphie originaire, dont on connaît l'histoire des segmentations (contrairement aux groupes adelphiques affiliés à un même clan) . Ces groupes sont établis généralement sur la même chefferie, placés sous l'autorité rituelle (et conjoncturelle) d'un *humu olupale*, (lit. "chef important"), chef de l'adelphie "mère" . Je traiterai plus particulièrement de ces institutions dans le sixième chapitre, I .

Figure 19 - ADELPHIE DE UAKANIHA / MURATE



tient à la présence au sein du même groupe de deux *ma-humu*, lors même que tous ces gens vivent sur le même territoire, ne disposent que d'un doyen et d'une doyenne et composent une adelphie unique . En fait ce groupe adelphique unique comprend les effectifs issus du croît démographique ordinaire de l'adelphie de Uakaniha (segmentation ancienne du groupe primitif de Murate), additionné du résidu démographique de l'adelphie de Murate, lequel n'est plus représenté aujourd'hui que par deux générations (ancienne et seniore) . La sororie ancienne (2 femmes) de ce qu'il reste de l'adelphie de Murate n'ayant donné naissance qu'à trois garçons et une

femme, laquelle n'a pas procréé, le groupe n'a pas de descendance et est donc appelé à s'éteindre .

Six femmes, aujourd'hui défunttes, ont été mariées dans les deux premières décennies de ce siècle, qui ont donné naissance à la génération des anciennes dans l'adelphie unique actuelle (Uakaniha-Murate). Mais ces 6 femmes appartenaient jadis à deux sorories différentes, elles sont nées dans les deux adelphies distinctes de Uakaniha et Murate, dont la descendance est aujourd'hui rassemblée . Murate est *humu olupale* d'un lignage (*n'locko*) affilié au clan Maridji, établi sur la chefferie de Mejuço, lignage composé jadis de son adelphie et de celle de Uakaniha, qui s'est segmenté du groupe primitif de Murate (à une date que j'ignore) . En dépit de la prééminence de son statut sur celui de son "cadet" Uakaniha, c'est Murate qui, face à l'érosion démographique de son groupe et aux menaces qui pesaient sur l'intégrité physique et sociale de son adelphie malade, a dû se résoudre à rejoindre les groupes domestiques structurés autour des femmes du groupe "cadet" de Uakaniha . Il est remarquable que le dispositif démographique du groupe de Uakaniha, amputé des effectifs rapportés du groupe de Murate, rejoint la structure démographique interne commune aux huit autres adelphies répertoriées et aux effectifs relatifs de ces classes d'âge pour l'ensemble du district : les individus nés dans l'adelphie de Uakaniha se composent de 2 anciens, 11 seniors et 15 juniors, soit une proportion de 7% / 39% / 54% (7% / 36% / 56% sur l'ensemble du district) . Comme si l'adjonction des membres du groupe malade de Murate venait pervertir la composition démographique initialement saine du groupe de Uakaniha, par l'excédent de seniors (inféconds) qu'elle y engendre relativement aux juniors .

J'ignore malheureusement quand, et dans quelles conditions s'est faite la ré-agrégation des deux groupes, et quels en furent les attendus sociaux et politiques . La seule information à ma disposition est le schéma généalogique ci-dessus, et cette réponse qui m'a été faite lorsque je me suis étonné de l'existence de deux *ma-humu* dans le groupe - en substance et de mémoire : "Murate avait peu de gens, il est allé vivre avec son "neveu" Uakaniha" . Je regrette plus particulièrement de méconnaître l'état des

relations et le lieu effectif du pouvoir - à supposer que la question se pose en ces termes - entre Murate et Uakaniha, dès lors que Murate, *humu olupale*, dispose d'une prééminence statutaire sur le jeune Uakaniha, tout en étant en quelque façon, par le jeu de la ré-agrégation de son groupe, l'obligé de ce dernier . Murate et son groupe se sont déplacés chez Uakaniha et non l'inverse .

Comme à l'occasion de la plupart des processus de segmentation, le groupe "cadet" de Uakaniha est sorti, il y a longtemps(?), du territoire de l'adelphie primitive de Murate pour aller s'installer et inaugurer de nouvelles relations d'affinités au sein d'une autre aire matrimoniale (sur un autre *mu-tthetthe*-aire matrimoniale) de la chefferie . Le groupe segmenté s'éloigne toujours, autant que possible de son adelphie originelle, faute de quoi les querelles ne manquent jamais de surgir, dit-on, entre les *ma-humu*, et entre les doyens des deux groupes. La conquête d'une véritable autonomie politique et sociale du segment se fait au prix de son éloignement de l'aire d'intervention sociale et politique quotidienne du groupe "aîné" - "pour avoir la paix" . Qu'en a-t-il été entre Murate et Uakaniha, deux *ma-humu*, lorsqu'ils se sont retrouvés côte à côte dans la petite adelphie réagregée de 40 individus ? que s'est-il passé lorsque Murate, le plus important des deux par son statut, a dû prendre acte de la défaillance de ses "soeurs" et "nièces", de la faillite de son groupe, et venir solliciter la solidarité lignagère de son subordonné, Uakaniha ? ou quand il a dû quitter son *mu-tthetthe* pour venir s'établir avec ses "frères" sans "soeur" et sa "nièce" stérile, avec son moignon d'adelphie, auprès des cadettes de l'autre groupe, mieux pourvues par le hasard des naissances, sur une terre inconnue où travaillent des affins étrangers ?

L'incorporation d'un tel groupe démographiquement déséquilibré (sa pyramide des âges est inversée) dans un groupe du même clan ou du même lignage, permet de résorber partiellement ses carences, elle rétablit ainsi un effectif minimum de juniors auprès des anciens et seniors surnuméraires de l'adelphie affaiblie . Mais elle introduit chez l'autre un nouveau déséquilibre . Ce dernier est certes moindre que le précédent, le groupe fusionné est viable, et le décrochement se situe en deçà du seuil critique

atteint par le groupe sinistré . Mais le déséquilibre est néanmoins sensible, comme en témoigne la distribution boiteuse des effectifs globaux des différentes générations adultes qui composent la nouvelle adelphie unique, ré-agrégée, de Uakaniha / Murate .

Les anciens et les seniors du groupe affaibli *bénéficient du travail de "gendres", incorporés dans leur nouvelle maison par le mariage avec des "nièces" nées et élevées à l'extérieur de leur groupe* . Les *etoko* de ces nièces et les transferts qu'ils autorisent, rétablissent les conditions élémentaires, minimales, de la clôture du cycle productif . Mais, n'étaient-ce les difficultés du petit groupe agrégé, ces *etoko* juniors auraient dû être associés en principe aux seniors et aux anciens du groupe démographiquement sain, qui ont élevé les jeunes femmes . Les époux de celles-ci travaillent alors pour des *ashi-maama* qu'elles n'ont peut-être jamais vues auparavant . Au nom de la solidarité clanique, de l'affiliation commune, du "nom" qu'ils portent et de l'ancêtre identique qu'ils se prêtent, les seniors et les anciens du groupe sain renoncent à une part de ce qu'il leur revient pour pallier les déficiences de leurs parents éloignés . De ce point de vue les membres du groupe affaibli deviennent les débiteurs unilatéraux de leurs parents plus fortunés . Plutôt que de risquer la faim ou de devenir le débiteur et l'obligé unilatéral de ses affins, *le groupe affaibli renonce à son autonomie sociale, se dissout comme entité politique indépendante pour agréger ses membres aux groupes domestiques structurés autour des femmes d'un autre groupe de parents, d'une autre adelphie autonome, dont ils deviennent, là encore, les débiteurs obligés* . Je ne sais quel fut le sort du vieux Murera dans la nouvelle adelphie fusionnée, ni ce qu'il adviendra de son "nom" à sa mort (1, note p 280), mais il y a lieu de penser que le vieux dignitaire ainsi assisté par un autre *humu* de son lignage perde, avec l'autonomie sociale et l'indépendance politique de son groupe, l'autorité et le pouvoir qu'il pouvait revendiquer et exercer jadis . Si un *humu* n'est jamais déchu, le *humu* d'une adelphie qui elle, est déchu, subordonne son autorité à celle de son parent : cet autre *humu* dont les "soeurs" et "nièces", à la différence des siennes, ont su donner naissance à un nombre raisonnable de petites filles, dont lui et les siens dépendent

désormais pour subsister . Un tel *humu* peut demeurer le dépositaire d'un certain nombre de prérogatives rituelles si, comme Murate, les fonctions de son statut l'exigent (préséance du *humu olupale* dans le culte aux ancêtres et aux funérailles) . Mais s'agissant de la gestion et la représentation quotidiennes de la nouvelle adelphie fusionnée, les notables sinistrés se soumettent à l'autorité devenue prééminente du *humu* et du conseil des anciens du groupe de "familiaux" qui les ont accueillis .

Le groupe malade prétend-t-il maintenir son existence sociale indépendante ? ... il se marginalise ou entre dans une relation de dépendance vitale vis-à-vis de ses affins . Contourne-t-il cette échéance en renonçant à son existence autonome, en se dissolvant comme adelphie indépendante et en agrégeant institutionnellement ses membres à un groupe de parents mieux pourvus ? ... ils se soumettent alors à l'autorité prééminente de ces parents, et ne dépendent pas moins de ces derniers pour subsister .

(1, note de la p 279) Y-aura-t-il un héritier de ses fonctions, un "nouveau Murate" à sa mort, ou son "nom" restera-t-il disponible pour l'avenir, sa charge pouvant être réinvestie plusieurs générations après, à l'occasion d'une segmentation ? De nombreux groupes adelphiques affirment disposer ainsi de "noms" de *ma-humu* vacants dans leur généalogie, fréquemment sollicités de nos jours où ils autorisent institutionnellement un processus accéléré de segmentation (qui s'opère il est vrai de toute façon, qu'il existe ou pas un "nom" disponible dans la généalogie de l'adelphie .

3) Le sens du rapt des petites-filles : reproduction violente et
hypothèse à propos de la soumission des femmes

Qu'il naisse peu de petites filles, ou qu'un petit nombre d'entre elles seulement survive jusqu'à leur puberté, et le groupe se trouve engagé sur la voie d'une déchéance et d'un dépérissement sociaux et politiques sensibles dès l'avènement de la génération défaillante . Les générations plus anciennes ne peuvent plus subsister dans le cadre des relations sociales de production ordinaires, leur sustentation impose une réorientation des transferts productifs . Autrement dit, la dégénérescence de l'appareil productif de ses femmes (l'objet de l'échange matrimonial) interdit à l'adelphie malade de s'inscrire de façon paritaire dans le procès normal de la reproduction sociale . Rompant la réciprocité, elle dépend pour survivre :

- de travaux supplémentaires dispensés par les affins, au-delà de ce qu'il est communément admis ; la dépendance et la soumission collective du groupe à celui des affins est la contrepartie du maintien de son existence sociale autonome (le déséquilibre pèse sur les affins),
- du travail d'affins drainé par le mariage des femmes élevées dans une autre adelphie du lignage, privant par là ceux qui les accueillent des prestations qui leur reviennent ; le groupe ne se soustrait à la dépendance vitale des affins qu'en renonçant à son existence sociale indépendante, par l'agrégation institutionnelle (collective ou individuelle) de ses membres aux effectifs d'une autre adelphie du lignage ou du clan, et leur soumission à l'autorité prééminente du *humu* et des anciens du groupe qui les accueillent (le déséquilibre pèse sur des parents) .

Dans un cas comme dans l'autre, la déchéance sociale et politique est consommée, elle vient sanctionner l'infécondité des femmes, le déficit des naissances en femmes, ou la mortalité infantile féminine . L'agrégation des membres d'une adelphie malade à une autre affiliée à son lignage ou à son clan, fut la seule issue politiquement praticable au lendemain de la

conquête coloniale, la contrée entière étant "pacifiée" et les populations désarmées. C'est celle "choisie", comme on vient de le voir, par Murate et ses gens.

Il n'existe pas de moyens sociaux pacifiques, permettant à un groupe adelphique de parer aux conséquences funestes d'une carence de femmes en son sein. Il n'en existait pas plus hier qu'aujourd'hui ; mais avant que la colonisation ne vienne interdire le recours aux armes et à la violence, chacun pouvait aller chercher ailleurs, à l'extérieur de la chefferie, loin des voisins et des affins, les petites filles que les femmes de leur groupe n'avaient su engendrer.

La menace d'un déficit en femmes pèse sur toutes les adelphies, le sexe ratio ne s'équilibrant qu'au niveau d'une population considérablement plus large que ceux qui composent en moyenne ces groupes sociaux. La gravité des conséquences d'un tel déficit, qui viennent d'être évoquées (socialement, politiquement et économiquement vitales pour le groupe), a probablement été une raison suffisante pour que chaque adelphie ait pris soin d'entretenir jadis quelques guerriers, prompts à corriger le cas échéant les déséquilibres de la reproduction démographique de leur groupe. C'est en tout état de cause une explication simple et suffisante aux yeux de mes interlocuteurs, qui répondent invariablement, sans plus de détail, que ceux qui s'adonnaient au rapt "avait peu de gens dans [leur] famille".

Il ressort plus précisément de l'analyse proposée ci-dessus, que les guerriers de l'adelphie garantissent la reproduction de l'appareil productif et hiérarchisé des femmes de leur groupe, de l'objet de l'échange matrimonial : l'insertion partitelle du groupe dans la société est suspendue à l'ampleur de cet appareil, autant qu'à la distribution équilibrée des femmes entre les sororités qui le composent. A cet égard, l'équilibre démographique interne de l'appareil productif des femmes du groupe, comme la conformité de cet équilibre avec celui qui prévaut chez les affins, est la condition de la préservation de l'intégrité et de l'existence sociale de l'adelphie. Face à la menace imparabie d'un déficit démographique affectant deux sororités successives, et à la déchéance sociale et politique qu'entraîne cette dégradation des termes de l'échange matrimonial à ses

dépens (prélude à son extinction physique), l'adelphie n'a d'autre recours que la violence, le rapt .

En utilisant une jeune fille volée comme épouse ("semence d'adelphie"), on a vu que les raptateurs *exploitaient certaines caractéristique du système des rapports sociaux, afin d'en contourner d'autres* . Ils créaient ainsi de nouveaux rapports sociaux, à leur avantage . On voit qu'il ne s'agit plus maintenant de créer de nouvelles relations sociales, fussent-elles avantageuses, mais bien de *préserver les conditions dans lesquelles se déploient les relations sociales communes* : il s'agit de survivre dans le cadre de ces rapports sociaux, tout en se gardant d'avoir à se soumettre un jour aux autres groupes adelphiques voisins, affins ou parents . Or les principes qui gouvernent à la reproduction pacifique des groupes adelphiques dans le temps (second et troisième chapitres), ne préservent nullement les groupes de la dégradation des termes de l'échange matrimonial, et de la déchéance sociale et politique .

En ce sens, *la violence et le rapt sont bien inscrits, cette fois, au coeur d'un système qui leur doit de survivre* . La totalité des relations sociales décrites dans les précédents chapitres est suspendue à la disposition par les hommes de l'adelphie d'un appareil de femmes hiérarchisées, démographiquement et socialement "sain", c'est-à-dire conforme, par sa composition générationnelle, aux impératifs de la reproduction démographique du groupe, comme à ceux de l'échange matrimonial (qui amorce et sanctionne chaque moment du cycle productif) . Les guerriers de l'adelphie sont seuls en mesure, en dernière analyse, d'assurer cette "hygiène" socio-productive du monde des femmes de leur groupe et de préserver l'intégrité sociale sinon l'existence physique du groupe .

Là encore ce sont des hommes, agissant sous l'autorité de leur *humu*, détenteur de la sagaie symbolique du pouvoir adelphique, qui se font les agents exclusifs de ces activités . "Ce sont des hommes *ligués*, armés, concertés selon un plan préparé entre eux, qui tentent de surprendre une femme isolée de préférence, désarmée, ni préparée ni avertie . Quelle que soit la force physique ou l'intelligence de celle-ci, elle est d'emblée vouée

à la défaite . Son salut n'est pas dans la résistance mais dans la *soumission* immédiate à ses ravisseurs . Sa protection ne peut venir d'elle-même mais des autres membres de son groupe et, parmi eux, des hommes plus que des femmes, non parce que les premiers y seraient "naturellement" plus aptes, mais parce qu'ils sont moins vulnérables, n'étant pas convoités en raison de leur relative inutilité comme reproducteurs . Tant vis-à-vis des hommes de leur groupe qui les protègent que vis-à-vis de ceux des autres groupes qui les raptent pour les protéger ensuite à leur tour, les femmes se trouvent rejetées dans une situation de dépendance" (C. Meillassoux, 1975) . Je pourrais reprendre sans y rien changer cette citation, où l'auteur montre comment, "étant une menace pour la femme en tant que rapteur, [l'homme] s'en fait le protecteur contre lui-même" .

Dans le cadre de ce système social en effet, où les hommes *doivent* s'organiser pour voler des femmes, il devient possible de comprendre aussi bien pourquoi, et contre qui, ils doivent s'organiser pour les *garder* . La même nécessité fonctionnelle qui impose aux hommes de l'adelphie d'aménager le rapt des femmes à l'extérieur de leur chefferie, fait aussi bien des femmes de leur propre groupe l'objet de la convoitise des hommes des chefferies voisines, saisis dans un système social analogue, et soumis aux mêmes nécessités vitales (1, p 285) . Le rapt et la défense contre le rapt sont indispensables à la survie des groupes sociaux, il procède des insuffisances fonctionnelles, et du caractère contradictoire des modalités mêmes de la reproduction pacifique de ces groupes sociaux . Ces insuffisances et cette contradiction pourraient être formulées de la façon suivante :

Le mouvement par lequel les femmes se placent à l'administration du cycle productif favorise entre elles l'établissement de liens sociaux étroits, permanents et hiérarchisés (selon l'âge et la génération, chapitre premier) . Par là les femmes sont *inamovibles* : c'est autour d'elles, de leur rassemblement organique que se structure toute la vie et les activités productives, par elles que subsistent tous les membres de la population, quels que soient leur âge et leur sexe . L'inamovibilité sociale des femmes a une double conséquence :

- elle interdit leur circulation ordonnée entre les groupes sociaux, que ce soit comme productrices ou comme reproductrices (*il ne peut y avoir de redistribution sociale des femmes pubères entre les groupes sociaux*),
- elle détermine l'appartenance sociale des enfants qu'elles mettent au monde, élèvent et nourrissent, à leur propre groupe d'appartenance, où elles sont elles-mêmes nées, où elles ont été nourries et élevées . Elles ne donnent de descendance qu'à leur propre groupe de descendance, elles pourvoient elles-mêmes au renouvellement démographique de l'appareil socio-productif qu'elles constituent .

Immobiles en tant que maîtresses et gestionnaires des greniers, les femmes ne le sont pas moins en tant que reproductrices, faiseuses d'enfants, et le renouvellement au passage des générations de l'appareil productif qu'elles composent, est ainsi suspendu à la seule démonstration de leurs capacités fécondes . On pourra bien répudier tous les époux suspectés de stérilité, la succession de trois ou quatre hommes dans la couche d'une femme elle-même stérile ne lui donnera pas d'enfants : les membres du groupe doivent se tenir prêts à s'en aller dérober ailleurs, le cas échéant, les impossibles enfants féminins des "soeurs" stériles . La reproduction de l'organisation productive toute entière se trouvent dépendre à cet égard, en dernière analyse, de l'intervention violente de ceux qui assument socialement le vol armé des enfants et adolescentes étrangères, pour les incorporer à leur groupe : les *hommes* .

(1, note de la p 284) La chefferie (et non l'aire matrimoniale) peut en effet être définie comme l'aire sociale à l'intérieur de laquelle on se marie pacifiquement, où les dépendants naissent normalement de la fécondation des femmes pubères, et à l'extérieur de laquelle vivent des femmes-proies et des hommes-prédateurs, viviers de "soeurs" et d'épouses virtuelles protégés par les hommes étrangers qui eux-mêmes, menacent les femmes de la chefferie . On a ainsi, pour la première fois, une approche du contenu fonctionnel de cette entité sociale . Différentes formes d'organisation politiques ont été observées au niveau de la chefferie, mais il est toujours possible de mettre en évidence le rôle décisif et omniprésent du rapt et de la guerre (organisée au niveau de la chefferie en défense ou représailles contre les rapt, ou en vue d'enlèvements collectifs) dans l'histoire de ces formations politiques (Geffray 1984 a) .

La difficulté est ici de comprendre pourquoi cette tâche "démographiquement corrective" est échue historiquement aux *hommes* plutôt qu'aux femmes . Peut-être doit-on souscrire à l'hypothèse formulée par C. Meillassoux (1975) dans son éclairante argumentation sur ce qu'il appelle "gynécostatisme", déjà évoquée plus haut : l'impossibilité pour les femmes d'être à la fois l'agent et l'objet des rapt ? Les hommes, membres d'un groupe soumis à la pression et aux menaces structurelles des enlèvements perpétrés par des étrangers, *mais eux-mêmes épargnés par ces menaces*, se trouveraient ainsi mieux disposés que les femmes elles-mêmes pour aménager la protection de celles-ci dans leur groupe, les entourer et les garder à l'abri des prédateurs étrangers . Le même processus désignerait les mêmes hommes entre les membres du groupe pour assumer le vol des femmes dont dépend le renouvellement démographique de l'appareil féminin de leur propre groupe . L'ensemble du procès se résoudrait ainsi en une soumission collective des femmes en tant qu'elles sont *gardées/volées* aux hommes *prédateurs/protecteurs*, au-delà de leurs appartenances sociales respectives distinctes . "Le rapt résume et contient en lui tous les éléments de l'entreprise d'infériorisation des femmes et prélude à toutes les autres" .

Ce raisonnement serait très difficile à démontrer historiquement dans le cas des populations *makhuwa*. Si je le retenais néanmoins à titre d'hypothèse, il faudrait considérer l'existence passée d'un processus profondément contradictoire, dont les développements ultérieurs définissent les grandes lignes de l'ensemble du système des rapports de forces sociaux décrits jusqu'à présent entre sexes et générations :

Le même mouvement qui portent les femmes à l'administration du cycle productif, où s'alimente une incontestable autorité féminine sur les hommes, favorise simultanément leur soumission radicale à une autorité masculine prééminente . Maîtresses des greniers, les femmes sont inamovibles et déterminent l'appartenance sociale des enfants, elles dépendent par là des hommes pour l'approvisionnement de leur groupe en femmes acquises ailleurs, lorsque leur fécondité fait défaut, et pour leur protection contre les hommes des autres groupes qui les convoitent pour les mêmes raisons . Autrement dit, c'est précisément parce qu'elles ont autorité

dans le domaine de la production, et compte tenu des attendus sociaux de cette autorité quant à leur mobilité sociale et à l'appartenance des enfants à naître, que les femmes-reproductrices la perdent dans le domaine de la reproduction des rapports sociaux . Dès lors qu'elles affirment leur autorité sur l'administration du cycle productif, les "femmes reproductrices mais socialement inamovibles", prennent nécessairement à l'échelle de l'ensemble de la société la double figure de *proies convoitées et de dépendantes gardées et protégées* par les hommes, face ces derniers promus conjointement *prédateurs et gardiens protecteurs* des femmes . Dans le même temps qu'elles imposent leur autorité sans partage sur l'organisation de la vie productive, les femmes-reproductrices referment sur elles un piège, puisqu'elles se placent par là en situation de dépendre radicalement des hommes, qui peuvent imposer leur prépotence dans la reproduction violente des rapports sociaux .

*

*

*

J'ai été dans l'impossibilité de comprendre tout au long des précédents chapitres, aux termes de l'analyse des attendus pacifiques de la reproduction sociale, quel pouvait être le principe de la soumission paradoxale des femmes dans cette société, sachant qu'elles disposent par ailleurs d'une autorité incontestable dans l'aménagement de la vie et du cycle productifs . Si le raisonnement qui vient d'être proposé - et l'hypothèse qui le soutient - sont justes, ils permettraient de concevoir enfin la genèse de ce que j'ai dû qualifier plus haut d'une formule paradoxale : l'"autorité soumise" des femmes (constatée mais inexpliquée dans le troisième chapitre) . Il permettrait enfin de penser la genèse de l'autorité masculine du point de vue des relations sociales de production: aussi loin que les femmes s'y manifestent en maîtres, elles promeuvent simultanément les hommes en agents effectifs de la reproduction sociale des

groupes organiques qu'elles constituent, et se soumettent par là à leur autorité prééminente .

Toutefois, dans le cas présent, il serait difficile de suivre le raisonnement de C. Meillassoux quant à la nature du *pouvoir* issu d'un tel rapport de force : "[...] autorité vigoureuse, brutale, souvent cruelle mais personnalisée, arbitraire et obtuse . Autorité précaire cependant, car sans cesse contestée par d'autres hommes rivaux ; autorité rarement transmissible par son détenteur à un autre individu car fondée sur l'exploit personnel qu'il faut pouvoir sans cesse renouveler et non sur un mécanisme institutionnel [...] . Cette autorité [...] s'appuie sur la guerre, c'est-à-dire sur la violence, la force, la ruse, l'exploit et souvent le meurtre comme c'est la caractéristique de tous les pouvoirs d'essence guerrière et militaire [...] c'est cette origine guerrière du pouvoir qui le rend à la fois arbitraire, brutal et précaire" .

Il y a des guerriers, mais pas de pouvoir guerrier en pays *makhuwa*, et le rapt lui-même n'est nullement valorisé socialement - on le présente plutôt comme l'exécution de basses-œuvres indispensables (sans qu'il soit possible de distinguer l'influence de la morale coloniale ou missionnaire dans cette présentation dévalorisante et honteuse) . L'autorité est *gérontocratique*, même si les conditions sociales de son exercice lui impose de se déléguer pour s'investir institutionnellement dans la personne d'un homme plus jeune, le *humu* . Mais le *humu* est choisi par les anciens, et les critères qui président à sa sélection concernent ses compétences gestionnaires, son aptitude à parler, à représenter le groupe adelphique qu'il est appelé à administrer ... en aucun cas son courage physique, ses éventuels exploits personnels n'entrent en ligne de compte (1, note p 289) .

Il faudrait ainsi considérer, en demeurant dans le cadre hypothétique retenu ici, que si le processus dont s'autorise la domination masculine et la soumission primitive des femmes a bien eu lieu par le passé, le rapport des forces sociales s'est remarquablement transformé par la suite, au cours de l'histoire . Les anciens seraient parvenus à exploiter les relations de dépendances et de soumissions sociales existantes au sein de l'appareil des femmes affines pour mettre au travail à leurs côtés leurs

dépendants de l'adelpia, et se les soumettre ainsi par la médiation de l'autorité préservée des femmes . Ces mécanismes sociaux ont été longuement exposés dans les second et troisième chapitres, ils sont au principe des stratégies multilatérales de l'affinité (le statut des hommes est informé quotidiennement dans la maison à l'image de celui des épouses), comme de la forme particulière imprimée au cycle de production redistribution des biens destinés au (en provenance du) marché . C'est du reste autour de ces activités marchandes que se structure et se matérialise, comme on l'a vu, la hiérarchie propre au monde des hommes, dont sont totalement exclues les femmes ...

Doit-on supposer que les anciens se sont emparés des opportunités offertes par les premiers contacts avec le marché pour se soumettre les jeunes dépendants de leur groupe, lier le destin et le statut de ces derniers à ceux des femmes qu'ils épousent, auprès de qui ils travaillent, et réduire ou marginaliser ainsi l'influence des guerriers ? Les premiers contacts avec les marchandises peuvent se situer entre le IX^e siècle et le XIII siècle (Chittick 1975) ...

(1, note de la p 288) On notera en revanche que chez les Makonde voisins, dont le système social présente de nombreuses analogies avec celui des populations *makhuwa*, il existait une catégorie sociale de guerriers reconnus, valorisés et redoutés, politiquement influents au niveau lignager . Les Makondes venaient jusque chez les *makhuwa* effectuer leurs razzias .

SECONDE PARTIE

SYMBOLE

les sujets sociaux, leur conception
du système des dépendances
et de l'autorité

(sur la pensée des rapports sociaux : l'institution)

CHAPITRE CINQUIEME

THEORIE

I - ORDRES DU TRAVAIL ET DU SYMBOLE

1) l'humanisation du besoin : travail et désir

L'ensemble des pages qui précèdent propose une interprétation du système des rapports sociaux en pays *makhuwa* dans les années 30, du type de relations qu'entretiennent les sujets sociaux qui l'engendrent et le subissent, à des degrés et sous des modalités diverses il est vrai, selon les catégories sociales auxquelles ils appartiennent . On n'"engendre" et on ne "subit" pas le système de la même façon lorsqu'on est *amaati* ou *anapwaro*, *humu*, *n'jeio*, *apwya*, simple dépendant ou dépendante . Tous n'ont pas le même intérêt à reproduire, à préserver les relations dans lesquelles

ils sont satisfaits, ou par lesquelles ils saisissent les autres. On imagine du reste que les uns auraient plutôt tendance à bousculer un ordre, pour peu qu'ils en aient les moyens, dont les autres inclinent plutôt à se satisfaire. Mais tous y vivent et en vivent, et par là le font vivre, c'est son unique réalité.

Si l'on reconnaît aux relations sociales la capacité de "faire système", on leur accorde le privilège de répondre à une *logique*. La découverte de la vérité de ce système donne en principe son sens à notre discipline. J'ai tenté de la saisir jusqu'à présent en considérant les rapports des hommes entre eux d'un point de vue précis et partiel : en cherchant à isoler et à identifier dans les différents rapports sociaux tissés entre diverses catégories sociales, le mode d'intervention spécifique de ces rapports d'un cycle, *abstrait* et *nécessaire*, de transformation et d'appropriation de la nature, par lequel les sujets sociaux, quels qu'ils soient, mangent et ne meurent pas. On peut douter légitimement que ce cycle (abstraitement : travail-consommation) soit la finalité d'un système de relations sociales - il n'en a d'ailleurs pas - mais on ne peut néanmoins douter qu'il en constitue la limite absolue. Ce cycle est une détermination effective du système, quoique négative de ce point de vue : disons que, quelles que soient leurs fins, les sujets sociaux ne peuvent s'abstenir au minimum d'en aménager l'accomplissement. Mais il est une autre limite absolue d'un système de relations sociales, dont il m'a fallu tenir compte, une autre détermination négative par quoi les sujets sociaux ne peuvent *manquer d'aménager la reproduction du cycle dans le temps* : à la mort des uns, à la naissance des autres, aux passages vitaux que constituent la transformation des forces physiques et des capacités fécondes dans la vie des individus, et compte tenu de la différence fonctionnelle de celle-ci selon le sexe. Pour formuler les choses crûment, je dirai que dans un cas comme dans l'autre (cycle de travail-consommation et reproduction du cycle) les sujets sociaux ne peuvent passer outre à leur propre détermination de *nature* : il faut manger, se préserver des frimats ; le temps passe, on peut manger toute sa vie, cela n'empêche pas de vieillir et de mourir ; parmi les individus la moitié sait en fabriquer d'autres, les femmes ; les petits

d'homme mangent et ne savent pas encore travailler, les vieux mangent encore et ne peuvent plus travailler .

Ces vérités vulgaires peuvent être inéludables, ainsi formulées, leur valeur heuristique paraît néanmoins douteuse, et leur réaffirmation, souvent, agace . Leur intérêt ne réside en effet que dans l'identification du *mode par lequel les sujets sociaux aménagent les nécessités qu'elles énoncent, en segmentent l'opération naturelle, et partant, les socialisent* .

Il me paraît indispensable de lever toute ambiguïté relative à cette thèse . Son affirmation n'a de sens que si l'on admet dans le même temps la spécificité d'une *condition humaine*, telle que Hegel en a eu pour la première fois, l'intuition . A savoir que l'objet du besoin, objet naturel du besoin naturel - la nourriture pour manger par exemple - se constitue chez l'homme comme *objet du désir de l'autre* . De même, lorsqu'il paraît porter sur l'autre lui-même, le désir humain se fait comme tel *désir du désir de l'autre*, ou désir de reconnaissance : je veux que ce que je suis, ma valeur, soit la valeur désirée par l'autre, l'objet du désir de l'autre . Ce que Hegel ne dit peut-être pas, c'est que la lutte pour la reconnaissance qui en résulte entre les sujets, élève nécessairement, dans tout groupe humain, *les opérations de ces cycles triviaux* (travail-consommation et reproduction) à la dignité d'un enjeu universel : c'est l'appropriation par un sujet (catégoriel) d'une des séquences de ces opérations vitales qui subordonne la satisfaction du besoin de l'autre à la volonté ou au désir du premier . Le rapport de domination établi par là détermine l'objet du besoin comme objet du désir de l'autre, et fait de l'être du sujet dominant la valeur désirée par l'autre . Envisagé de ce point de vue, ce dispositif fait effectivement de la lutte pour la reconnaissance une lutte "à mort" dans son principe, puisque le désir de reconnaissance du dominé l'engage nécessairement à risquer, s'il allait jusqu'au bout, la suspension de la satisfaction de son besoin et la mort .

D'où l'importance de prendre *toute la mesure de ces cycles triviaux*, déterminations de nature, si l'on veut bien considérer que c'est par leur appropriation et par leur segmentation que se structure, dans tout rassemblement humain concret, l'objet du besoin comme objet du désir de

l'autre, et que s'engendre la valeur qui fait l'enjeu universel du désir de désir de l'autre . Cette médiation est constitutive de la chose sociale, elle promeut tout rassemblement humain en société . On doit certainement considérer que la réalité humaine est *première*, toujours déjà donnée d'emblée abstraitement comme "lutte pour la reconnaissance" . Mais il faut considérer aussi que cette lutte spécifiquement humaine, n'a d'autre moyen de se réaliser - et réaliser du même coup l'humanité de l'espèce - que par la médiation d'une segmentation /appropriation des cycles travail-consommation /reproduction : autrement dit l'appropriation par l'homme de sa propre détermination de nature est le lieu précis où il établit sa domination sur (ou se fait reconnaître comme la valeur, l'objet du désir de) l'autre .

C'est encore, pour faire usage de références peut-être moins lointaines, ce qu'énonce P.P. Rey (1981), lorsqu'il affirme le primat du "rapport des hommes entre eux" sur le "rapport des hommes aux choses", et dans l'utilisation du concept marxiste de "*soumission réelle du travail aux rapports de domination*" .

Les "truismes" évoqués plus haut sont épistémologiquement très pauvres en eux-mêmes, puisqu'ils ne définissent comme tels qu'une détermination négative, la limite d'un système de relations sociales . En revanche, en tant que *socialisés*, *humanisés*, les faits de nécessité qu'ils énoncent se donnent comme un complexe réel de détermination *positive* du système, qui permet seul à mon sens d'en restituer l'intelligence, seul constitutif du "système" comme tel - *système de dépendances et de soumissions sociales* . C'est ce qui a été évoqué jusqu'à présent par la notion de *contenu matériel des rapports sociaux* : la quête de ce "contenu" dans l'analyse revenait à identifier en quoi un rapport de dépendance était susceptible d'être interprété comme une forme d'*humanisation du besoin*, par quoi celui-ci est aussi bien nié comme tel (naturel), tout en voyant garantie *culturellement* sa satisfaction . A cet égard, les rapports de production et de reproduction, c'est-à-dire la modalité faisant système de

la socialisation des cycles triviaux, sont tout entiers dans la culture - la réalité humaine y étant toujours d'emblée donnée .

Les relations sociales mises à jours au terme de cette démarche apparaissent tenir leur nécessité de ce qu'un sujet (une catégorie sociale) s'interpose entre un autre sujet (une autre catégorie sociale), et la satisfaction d'un besoin, suspendue à l'intervention du premier . La se constitue la dépendance du second sujet à l'endroit du premier, mais ce faisant, en même temps que le besoin, son objet lui-même s'*humanise* : il se constitue comme objet du désir de l'autre (manger en pays *makhwua* c'est manger du *sorgho*, celui que l'on trouve dans les greniers des femmes) .

La méthode d'exposition de la logique du système social qui en a résulté jusqu'à présent est relativement simple . Il a suffi dans un premier temps (chapitre premier) de suivre le travail et son produit du producteur au consommateur, répondant aux interrogations suivantes : qui, homme ou femme, travaille ou, une terre délivrée par qui, à quelle période de sa vie ? et qui, homme ou femme, mange ou, le produit du travail de qui, délivré par qui, à quelle période de sa vie ? Les rapports de dépendance qui ont été dégagés à l'occasion de cette analyse se sont établis des hommes à l'égard des femmes, et entre les femmes elles-mêmes, selon l'ainesse et les générations successives et alternes, dépendance articulées à la maîtrise des greniers - i.e. d'un moment du cycle travail-consommation, la redistribution du produit du travail. Ainsi socialisé, humanisé, ce cycle définit des *rapports de production* . Puis il s'est agi de voir ce qui se passait dans le temps, au passage biologique des générations : des hommes sont cette fois apparus se soumettre les femmes, et entre eux leurs cadets et les plus jeunes en générations alternes, par la maîtrise des mariages, lieux de l'avènement générationnel sous toutes ses formes : nouveaux producteurs (*anapwawo*), nouveaux enfants . Ainsi socialisés, le renouvellement biologique et l'avènement de l'âge productif définissent des *rapports de reproduction* du cycle productif .

Mais je ne viens d'effectuer cette brève mise au point théorique sur la démarche suivie dans la première partie, que pour pouvoir en souligner maintenant les *insuffisances* :

2) ~~la pensée des rapports sociaux : deux ordres de réalité~~

L'appréhension du système social qui résulte de cette démarche (rapports sociaux de production et de reproduction comme système d'humanisation ou de socialisation du besoin) me paraît décisive, mais il n'a pas été tenu compte encore du fait que ces relations dans leur ensemble doivent être elles-mêmes simultanément *conçues*, objectivées par les sujets sociaux pour pouvoir advenir à l'existence : à la *pratique*. Le langage et la pensée des hommes s'interposent et font écran entre eux et n'importe quelle réalité, fût-ce leur propre réalité sociale. Cette aliénation principale de son la réalité, par quoi elle est objectivée, est aussi bien la condition de son appropriation et de la pratique sociale - c'est le lot de l'espèce. Une pensée particulière du système de relations sociales doit se constituer, qui permette aux sujets, en invoquant et en parlant un système réfléchi et élaboré dans cette pensée, de le communiquer pour le *pratiquer* - par quoi il existe.

Cette pensée, en tant qu'elle est *nécessaire*, apparaît comme une fonction du système de relations sociales lui-même. On doit néanmoins considérer que cette fonction se déploie dans un autre *ordre de réalité* que le système des relations sociales qu'elle objective, qui lui fait face et lui est comme sa vérité. Si je considère que le système des relations sociales, tel qu'il a été exposé dans cette première partie, relève de l'*ordre du travail*, dans la mesure où il se structure fondamentalement comme socialisation, humanisation de l'appropriation de la nature, je dirai que l'objectivation spécifique et nécessaire à laquelle est suspendue la

praticabilité (et donc l'existence) du système, se déploie dans l'ordre du symbole ou du *signifiant*, entendant par là une désignation générique du champ du langage et de la pensée .

Je ne prendrai pour objet de l'analyse menée dans la seconde partie de cette étude, que les séquences de l'objectivation auxqueltes immédiatement suspendues la pratique du système de relations sociales . C'est-à-dire là où l'objectivation se donne le plus évidemment comme une pensée des rapports sociaux de production et de reproduction, et se soumet aussi bien par là leur actualisation, leur existence : la *filiation*, les *institutions claniques*, et le système de la *parenté* .

L'objectivation des rapports sociaux nécessite à leur actualisation, et par là, fonction effective du système social, se trouve comme telle soumise à un certain nombre de contraintes . Dans la mesure où la pratique de l'ensemble des sujets sociaux est subordonnée à cette objectivation de leurs relations, la conception ou l'interprétation du système qui s'y formule doit être la même pour tous les sujets sociaux, c'est la condition de sa communicabilité, et de son efficacité fonctionnelle. En ce sens, cette pensée ne jouit d'aucune liberté, le complexe de significations qu'elle propose ne répond pas à l'inquétude d'un savoir portant sur sa propre motivation dans la réalité . L'interprétation qu'elle donne ne peut faire l'objet d'aucun débat, elle n'est pas elle-même objectivable (1), sauf à ne pas remplir parfaitement sa fonction, pour des raisons historiques qui renvoient à l'ordre du travail, et à l'existence de classes sociales . Le complexe de significations que se donnent ainsi les sujets sociaux se présente comme un système de référence unique pour tous, à l'intérieur duquel seul deviennent pensables leurs propres rapports sociaux - et par lequel seul ils les pratiquent . Ce complexe de significations s'impose aux yeux des sujets sociaux comme un écran entre

(1) Mais de la même façon, il n'est pas de révolution sociale, dans l'ordre du travail, sans élaboration préalable d'une contre-objectivation du système des rapports sociaux, objectivant cette fois l'objectivation ancienne, et faisant intervenir par là, inévitablement, la dimension d'un savoir, un enjeu de vérité - que ce soit celle de Mahomet, de Luther, de Rousseau, des messianismes ou de K. Marx (Diamat) .

eux et leur propre réalité sociale, mais dans la stricte mesure où il se donne simultanément comme une *clé* pour l'intelligence de cette même réalité sociale, à laquelle est subordonnée son actualisation quotidienne . Cette "clé-écran" est donnée aux sujets sociaux dans le même temps que les relations qui en sont le référent dans la réalité, et dans lesquelles ils sont saisis .

Ecran-aliénation, clé-appropriation, système de référence unique comme critère de communicabilité, il y aurait là à première vue les ingrédients d'une sorte de "langage" - ce qui ne serait pas pour surprendre, s'agissant d'un système constitué comme tel dans l'ordre du symbole . Mais le langage s'interpose entre le sujet et le monde, et s'il est une fonction du sujet, il n'est certes pas une fonction du monde . Le système d'objectivation des rapports sociaux lui, s'édifie de façon analogue entre les sujets et leur propre réalité sociale, mais il est aussi bien, et radicalement, *une fonction du système de relations sociales même qu'il objective*, partie prenante de la réalité qu'il signifie . Le fait que l'objectivation ressortisse comme telle à la vie de son objet la distingue fondamentalement d'un "langage", et il convient de prendre plus précisément la mesure de cette distinction :

Quel que soit le contenu manifeste des énoncés prononcés qui procèdent de ce système de significations, leur disjonction eu égard à leur objet, ou pour mieux dire, à leur motivation dans la réalité, il s'y révèle une dimension élémentaire de vérité, une adéquation nécessaire à la réalité sociale, imposée par la finalité - et dans l'accomplissement - de sa fonction : la pratique sociale ("clé") . Ainsi, *non seulement les sujets sociaux n'ont d'autre moyen de penser leur propre réalité sociale en dehors de ce système de significations, mais encore ils éprouvent quotidiennement dans la pratique sociale la dimension de vérité de ce système* . Ainsi, la *nécessité* des relations sociales tissées dans l'ordre du travail, qui ne renvoie effectivement qu'à la logique de cet ordre (système d'humanisation du besoin), cette *nécessité* est éprouvée par les sujets sociaux à l'intérieur du système de signification, dans l'ordre symbolique, et à partir de cet ordre . Pour être investi de la *nécessité* réelle propre à l'ordre du

travail, autrement dit pour être confondu avec sa propre motivation objective dans la réalité, le système de signification dans l'ordre symbolique prend la figure de la *Loi*. Le système des relations sociales n'y est pas simplement conçu, il s'en trouve *institué*.

Pour se substituer ainsi dans l'esprit des sujets sociaux à sa propre motivation dans la réalité, le système symbolique fait plus encore que d'instituer les rapports sociaux qu'il objective et signifie : il est susceptible de *constituer* ces relations dans la réalité, de les faire advenir à l'existence à partir de lui-même et de son ordre, fort de sa nécessité imaginaire, et de passer outre à l'absence des déterminations qui fondent ces relations dans l'ordre du travail. Ce sera le cas par exemple, à l'occasion de l'incorporation d'une *epotha* au groupe adelphique de son ravisseur : la pensée de l'appartenance adelphique (transmission du *nihimo*) permet de constituer l'appartenance nouvelle de l'*epotha*, en dépit de son origine étrangère. Il est vrai qu'il ne s'agit plus alors d'appartenance adelphique, mais de filiation lignagère, celle-ci faisant advenir celle-là à l'existence à partir de son ordre, symbolique - il y faut un *rituel*.

Les thèmes abordés dans cette seconde partie, la *filiation*, la *conception généalogique des groupes sociaux*, les *institutions claniques* et le *système de parenté*, relèvent tous de ce système de significations par lequel les sujets sociaux, en pays *makhuwa*, conçoivent et pratiquent les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, leurs relations sociales. Je n'ai pas effectué dans ce domaine d'enquête systématique, ayant orienté mes efforts sur le système des dépendances et des soumissions sociales qui a fait l'objet de la première partie. Cependant, et par définition, j'ai été confronté quotidiennement à la conception que se faisaient mes interlocuteurs de leur histoire et de leurs relations, et j'ai moi-même, inévitablement adhéré à ces conceptions : conditions de la communication entre sujets sociaux, elles ne le sont pas moins de celle entre enquêteurs et enquêtés. C'est d'abord à ce système de significations que j'ai été confronté à l'écoute de mes interlocuteurs, avant de saisir "progressivement" ce que j'ai présenté ici comme le système de leurs

relations sociales, au-delà de la conception qu'en formulent les acteurs . Les *makhuwa* ne connaissent pas d'"adelphie", pas davantage d'"aire matrimoniale", moins encore de "transfert du surproduit".

Si le système de significations, dont une connaissance *a minima* est coextensive à l'enquête, n'a pas fait l'objet comme tel d'une investigation systématique, l'information dont je dispose me semble néanmoins suffisante pour tenter de la présenter dans les prochains chapitres, *en vis-à-vis de la réalité qui s'y conçoit*, que je crois mieux connaître (première partie) . Je m'efforcerai de mettre en évidence, au-delà des simples congruences entre travail et signifiant, ce qui semble se jouer dans cette société entre les deux ordres de réalité .

On reconnaîtra peut-être que cette tentative est étrangère à toute problématique dite "du reflet" . Elle se fonde sur les seuls postulats qu'il n'est de relation sociale qui ne soit nécessairement pensée par ses acteurs, dans les conditions évoquées ci-dessus, et que par ailleurs, il n'est de pensée sans signifiant, indépendante d'un système de signes . Le "reflet" relève de l'imaginaire, de la dialectique du *désir* qui se déploie toute entière à l'intérieur de l'ordre du travail, il est en deçà de la signification : sur le versant de ce qui requiert l'objectivation et non sur celui du symbole, perception sociale mais non conception . L'imaginaire, le "reflet", "travaillent" dans les coulisses de l'idéologie sans doute, et j'aurai à y revenir plus loin, mais leur registre est distinct, étranger à l'ordre de cette dernière .

Il est pourtant un troisième postulat, qui m'obligera à poursuivre la discussion théorique : c'est que si la réalité sociale n'a pas d'existence indépendamment du signifiant, il n'est pas non plus de signifiant auquel il ne soit assignable une motivation objective dans la réalité sociale . Ou pour mieux dire, avec E. Benveniste, il y a "un facteur historique" auquel est soumise "la motivation objective de la désignation" . Cette dernière thèse fait clivage en anthropologie, et sur le point de m'aventurer jusque sur les rivages de la parenté, domaines où prévalent des théories que je n'assume pas, il convient de situer plus précisément ma démarche dans une tradition très riche, voire magistrale .

L'analyse du système de parenté et la définition de son statut dans le dispositif social (si l'on admet qu'il en fasse partie), butent sur deux séries (articulées) de problèmes :

- la terminologie descriptive employée pour l'analyse du système est celle de notre propre parenté occidentale moderne, et les ambiguïtés, sinon les impasses inhérentes à son usage ne me paraissent pas innocentes,
- cette inadéquation terminologique est corrélative d'une définition implicite ou explicite de la motivation objective du système symbolique de la parenté, et donc de son statut dans le dispositif social, qui me paraît inexacte .

J'aborderai maintenant ces deux séries de problèmes, leur analyse permettra de préciser et d'argumenter ma méthode, en même temps que d'étayer et, je l'espère, de fonder ma critique . Il me faudra aller chercher très loin les attendus conceptuels de ce que je crois être une inexactitude, puisqu'elle renvoie à une interprétation, à mes yeux discutable, de la bipolarité de la nature (consanguinité/copulation) et de la culture ("immanence de l'esprit"), exclusive du désir, et donc du champ de l'imaginaire et de l'humanisation du besoin . Domaines qui, pour être suspendus au travail propre du signifiant, ne sont pas étrangers à sa motivation, et où se déploie déjà la "nature culturelle" de l'homme : le social, l'histoire .

II - ESPRIT, SEXE, TRAVAIL :
LA PARENTE ET LES THEORIES DE SA MOTIVATION

1) l'équivoque terminologique

Il convient de disposer à présent les termes d'une contradiction lancinante probablement sensible à la lecture de toute la première partie de cette étude, entre la terminologie de parenté qui est la nôtre, et celle communément usitée en pays *makhuwa*, que je présenterai et analyserai dans le sixième chapitre . L'utilisation qui a été faite de pluriels paradoxaux (les mères d'un individu), ou de guillemets ambigus ("père", "fils"), sont à cet égard autant d'aveux d'impuissance à maîtriser cette difficulté . "Mères", au pluriel, évoque sans doute le caractère classificatoire de la désignation, mais a-t-on le droit de traduire par "mère" la dénomination de "*maama*", qui s'applique également à la progéniture féminine des "soeurs" ? Il en va de même de l'"*amaati*", "belle-mère", qui désigne indifféremment comme terme de référence les "mères" de l'épouse et les "filles" des "soeurs" de celle-ci . De ce point de vue, l'emploi que j'ai fait des termes de parenté

Le recours au vocabulaire commun de notre parenté pour l'analyse d'un système étranger tend, de ce point de vue, à engager la réflexion dans une impasse. L'analyse, croyant saisir et décrire le système de la parenté, s'engage en réalité dans une confrontation des deux systèmes de significations dans lesquels sont conçues les relations de parenté respectives de l'informateur et de l'observateur. C'est ce qui conduirait par exemple, concernant la parenté *makhwa*, à la formulation de raccourcis extrêmes tels que : le "beau-père" est un "oncle" ou encore, selon le même principe : la "fille" d'un homme lui est une "belle-mère", ou la "fille" de la "fille" de sa "soeur" une "grand-mère" - montrant l'inadéquation de la

transmettent seules le signifiant (*nihimo*) ?

la progéniture, est rapportée ici aux épouses des hommes, qui en attributs fondamentaux de notre conception de la paternité, la filiation de plutôt que de géniteur des enfants de celle-ci - lorsqu'enfin, un des celle-ci, phénomène qui me l'a fait qualifier de fécondateur de sa femme progéniture, et qu'elles n'intéressent que son épouse et les "mères" de fonctions génitrices d'un homme sont socialement indifférentes à "sa" que peut-on entendre enfin par la dénomination de "père", lors même que les qu'il n'existe rien d'équivalent dans la terminologie *makhwa* de la parenté. sa mort ... Quant aux "frères" et aux "soeurs", au sens strict, on s'apercevra d'adresse lorsqu'elle a substitué sa "grand-mère", dont elle porte le nom à référence attribuée à l'aînée des "soeurs" dans la génération - et son terme l'"*epiipi*" en invoquant une "grand-mère", mais c'est aussi le terme de pas là, à proprement parler, d'un terme de parenté. J'ai souvent mentionné la perception du statut de l'aînée des anciennes, la *apwya* - et il ne s'agit en dehors de la métaphore associée, comme on le verra, à la conception et à "Grand-mère" ? la notion de "mère des mères" n'est guère invoquée

désigne leurs "grand-mères" respectives.

filles", auxquelles est assigné un terme de référence identique à celui qui endroit comme termes d'adresse, ce qui semble exclu pour leurs "petites-couramment aux "mères" et "belle-mères". Filles peuvent fonctionner à leur même s'il est incontestable que ces dénominations s'appliquent plus vernaculaires est en partie abusif (comme je l'avais signalé en note) -

terminologie et les effets spectaculaires qui résultent de son emploi (sujet et prédicat dans chacune de ces propositions sont des termes de références de la parenté occidentale, "ce" qui y est distingué est au contraire identifié dans la parenté *makhuwa*) . Le vice de raisonnement serait le même dans son principe si je me prenais à dire que le "père" n'est pas, socialement, le géniteur de ses enfants et qu'il ne leur transmet pas la filiation : si les mots ont un sens, je montrerais seulement par là que ce n'est pas un "père" . La marge de manoeuvre de la réflexion paraît de ce point de vue très étroite et son cheminement périlleux :

- soit je maintiens fermement le champ sémantique associé à la notion que j'utilise ("père" par exemple), et je m'interdis d'emblée l'accès au système de significations observé - dont le sens sera toujours occulté par mes propres projections, ou par la glose paradoxale induite de la confrontation des deux systèmes (c'est un "père" sans en être, quelque chose de très exotique) (1)

- soit j'opère, au sens quasi chirurgical, les ablations et les greffes qui s'imposent à l'intérieur du champ sémantique des notions que j'emploie, mais à mesure de la progression de l'analyse celles-ci, vidées de leur substance, de toute pertinence analytique, finissent par menacer d'imploser (en définitive, ce n'est pas un père) .

Au total effectivement, s'il y a "de la parenté" en pays *makhuwa*, force sera de reconnaître et d'admettre qu'il n'y a à proprement parler ni mère, ni père, ni fils, ni fille, ni frère, ni soeur, ni grand-mère ni grand-père - et puisque les dénominations d'oncles, tantes, cousins, cousines, neveux ou nièces, à connotations classificatoires, demeurent conceptuellement construites à partir et en correspondance logique avec cette terminologie, il conviendra de prendre acte de leur inexistence dans

(1) Une telle démarche révélerait une certaine naïveté . La richesse anecdotique des propositions pouvant résulter de l'opération de ces raisonnements, ont pourtant fait parfois le bonheur d'une certaine utilisation de la psychanalyse en anthropologie - discipline pourtant accoutumée à confronter et à articuler dans sa pratique, la chaîne signifiante à l'imaginaire et à la réalité de l'histoire individuelle de l'analysant, et non seulement à elle-même ou à celle de l'analyste .

la terminologie de parenté *makhuwa* . Il n'y a guère que l'épouse, *mwaraka*, qui soit traduisible sans ambiguïté, et dont l'invocation du terme français ne requiert pas l'usage de guillemets . Pour le reste, la représentation associée au signifiant *maama* n'est pas celle que nous associons nous-même au mot "mère", la représentation associée à *aalu*, *epiipi*, *apaapa*, *n'rokoraka* etc. ne sont pas celles que nous associons nous-mêmes aux mots "oncle maternel", "grand-mère", "père", "soeur" etc.

Sans doute sommes nous nous-mêmes radicalement pris, saisis dans notre propre système de significations, par quoi nous pensons et pratiquons nos propres relations de parenté et, sauf à élaborer dans la démarche scientifique le vocabulaire adéquat à la chose distincte que constitue une parenté étrangère, nous ne pouvons la décrire qu'avec les signes que la langue met à notre disposition, au moins dans un premier temps . C'est ce que je n'ai pu éviter de faire dans les chapitres qui précèdent, même si les notions de sororie, fratries, générations, affinité, adelphie, m'ont permis, dans une certaine mesure, de surseoir à ces difficultés . La totalité de la démarche adoptée dans le dernier chapitre pour l'analyse du système de parenté *makhuwa*, reviendra précisément (entre autres choses) à tenter de caractériser les représentations adéquates qui se trouvent associées aux signifiants de la terminologie de parenté *makhuwa* : il s'agira de mettre à jour ce que *maama* veut dire, manifester le signifié . On s'apercevra à cette occasion que les relations sociales tissées dans l'ordre du travail ne sont pas indifférentes au dispositif symbolique de la parenté .

2) la parenté structuraliste : endogenèse du signifiant et nature prétexte

(le rendez-vous manqué de la nature et de la culture)

Mais le vocabulaire technique, anthropologique, de la parenté revendique pourtant la neutralité descriptive des notions qu'elle emploie

(père, mère, frère, soeur etc.) pour rendre compte d'un système de parenté . On ne dira pas à propos du terme "amaati" que "la fille d'un homme lui est une belle-mère", on adoptera la formulation plus sage : la fille de l'épouse est désignée du même terme de référence que la mère de l'épouse . On dépasse ainsi la stérilité d'une confrontation entre les deux systèmes de signification (observateur/observé) en rapportant celui de l'observé à une troisième détermination, objective : les réseaux biologiques consanguins . Tout individu possède sans doute un géniteur et une génitrice, et plusieurs individus naissant d'une même matrice, les uns et les autres ont des consanguins de leur génération, de leur sexe ou du sexe opposé . Un père, une mère, un ou plusieurs frères et soeurs sont ainsi toujours assignables à un individu, ainsi qu'à ses dits père et mère . Les degrés de proximité et les générations ascendantes et descendantes peuvent être invoquées pour décrire en extension ces liaisons biologiques (consanguinité et copulation) qu'on suppose constituer la trame objective sur laquelle s'opèrent les segmentations, identifications et distinctions symboliques constitutives d'un système de parenté .

"Pour que la parenté puisse [donc] être un principe logique de classification (des individus les uns par rapport aux autres au sein de chaque groupe de parenté, des groupes de parenté les uns par rapport aux autres au sein de chaque société), il est nécessaire que tous les consanguins ne soient pas reconnus comme tels ; que certaines catégories d'entre eux soient exclus de la parenté" (d'où la "parenté-alliance" M. Augé 1975 : 13) . C'est le travail du symbole que d'effectuer ces distinctions et ces identifications à l'intérieur des réseaux biologiques indifférenciés, et de les élever ainsi à la dignité d'un "principe d'organisation sociale" . D'où un appareil descriptif évoquant par exemple "le frère du père du père de la mère", le problème étant de repérer dans une telle série le type de liaisons biologiques validées dans le système (filiation/consanguinité reconnue), et celles en revanche qui y font l'objet d'une dénégation (alliance/consanguinité déniée) . Ainsi se trouve levée l'hypothèque que constitue, pour l'analyse, notre propre conception de la parenté : on ne confronte plus, une peu naïvement, leur "mère" à la nôtre, leur "père" au

nôtre, mais la génitrice ou le géniteur naturel à la conception que s'en font les intéressés . Dès lors on peut affirmer, effectivement, que le père n'est pas socialement le géniteur de ses enfants, qu'il ne leur transmet pas la filiation, étant entendu (explicitement ou non), qu'on l'appelle "père", dans la terminologie descriptive, pour être simplement le géniteur de ses enfants.

Autrement dit, une utilisation rigoureuse de la terminologie de parenté occidentale ne semble possible, pour la description d'une parenté étrangère, que dans la mesure où elle est épurée de son contenu historique et sociologique, pour ne plus désigner que les seuls liens biologiques, tangibles de consanguinité et d'accouplement : frère, soeur, père mère, fils et fille suffisent alors à la reconstruction de n'importe quelle parenté . Lorsque l'on écrit : "le frère du père du père de la mère", il faut entendre - sinon cela n'a aucun sens - l'individu mâle né de la même génitrice que le géniteur du géniteur de la génitrice . Toute autre interprétation, gênée par la stricte apposition du géniteur au "père", nous ramène aux errements de la première impasse, "père" contre "père", culture contre culture . On y échappe en rapportant la culture de l'autre à une détermination de nature .

Cette conception préserve ainsi les apparences d'une grande rigueur, puisqu'elle ne prétend plus faire jaillir du sens de la confrontation de sa parenté à celle de l'autre, mais de celle-ci à un réseau de liaisons biologiques, indépendant en lui-même des deux systèmes de significations, que l'on assigne à la parenté de l'autre comme étant son référent dans la réalité - la matière de la symbolisation . Le signifiant tranche, arrache, classe, retient et expulse dans le monde naturel, encore indifférencié de la consanguinité et de l'accouplement, pour en faire un "principe d'organisation sociale", un principe de culture . On considère ainsi que la parenté est susceptible d'être définie comme le fruit d'une opération symbolique, *directe et immédiate*, sur une pure détermination de nature . Certes la filiation n'est pas la consanguinité, et l'alliance n'est pas l'accouplement, mais je ne crois pas trahir la pensée structuraliste en considérant que la "parenté-alliance" y est conçue comme la résultante d'une ordonnance symbolique primitive et fondatrice de ces liaisons biologiques .

La théorie structuraliste assume ce face à face immédiat du symbole et de la nature ou, pour la première fois, la raison aurait véritablement tonné en son cratère : c'est ainsi que Lévi-Strauss identifie le moment logique nodal de l'exclusion primitive, génératrice des systèmes symboliques de parenté - la prohibition de l'inceste - comme la clé universelle du passage de la nature à la culture. En ce sens, la préface aux "Structures élémentaires de la parenté" n'est pas un supplément d'âme philosophique à la présentation magistrale qu'y fait l'auteur des systèmes symboliques de parenté, mais l'assomption théorique intégrale de cette conception.

Il y a cependant, à mon sens, une difficulté qui réside dans l'immédiateté du face à face primitif du signifiant et de la nature. Quel sens donner à l'absence de la médiation du désir dans cette formidable rencontre fondatrice, où la pensée pure vient ordonner la reproduction animale de l'espèce ou elle s'incarne, pour la faire advenir à l'humanité, à la culture ?

J'ai considéré plus haut que si la réalité sociale n'a pas d'existence indépendamment du signifiant, il n'est pas non plus de signifiant auquel il ne soit assignable une motivation objective dans la réalité sociale - c'est-à-dire dans le champ du désir. En l'absence de la médiation du désir, quelle est la motivation objective de ce signifiant, qui vient informer les sujets sociaux sur le nom des consanguins, identiques, et sur celui des autres, différents, les autres du commerce sexuel ? Ce qu'on lui assigne pour être son référent dans la réalité, l'objet de la symbolisation, la consanguinité et l'accouplement, sont de pures déterminations de nature, elles relèvent comme telles du *besoin* (sexuel) et non du désir : elles ne sont nullement suspendues au signifiant pour exister. Elles ne contiennent pas en elles-mêmes le principe de leur symbolisation, elles lui sont indifférentes. La question est sérieuse, car si cette symbolisation primitive de la nature exclue, ignore le désir dans le moment de son émergence fondatrice, elle prétend par contre, une fois installée dans la place, se subsumer en retour la totalité du désir, du social - tout en permettant à la réflexion anthropologique, paradoxalement,

de s'en désintéresser pour demeurer toute entière dans l'enceinte des systèmes symboliques et de leurs combinaisons logiques . Les rapports sociaux et l'histoire, c'est-à-dire les systèmes d'humanisation du besoin ou l'imaginaire et le désir se soumettent les modalités, culturelles, de sa satisfaction, comme les transformations de ces systèmes dans le temps, ne sont plus guère que les éphémères d'une symbolisation primitive, inaugurale, de la nature . Quand même le registre du désir, c'est-à-dire l'ordre du travail, revendiquerait la dignité de l'objet structural, il ne le pourrait faire qu'à titre de structure seconde relativement au symbole . Le désir exclu, oblitéré dans le passage premier de la nature à la culture, ne l'est pas moins - pouvait-il en être autrement ? - dans le feed-back du signifiant à l'intérieur de la culture . La parenté structuraliste ne débouche pas sur des rapports sociaux .

Les psychanalystes avaient eux, une solution à proposer pour motiver la parenté, pour rompre le face à face immédiat du signifiant et de la nature, ils avaient du désir à revendre . La place réservée à l'inceste dans les découvertes de la psychanalyse, et le statut revenant au complexe oedipien dans la formation de la personnalité psychique et dans l'avènement du langage chez le "petit d'homme" lacanien a sans doute puissamment contribué au succès des conceptions de Levi-Strauss à l'extérieur de la discipline, dans les années 50-70 : une fascinante passerelle semblait pouvoir être jetée entre les logiques de l'inconscient et du social . Comment ne pas reconnaître en effet dans cette opération primitive du symbole (prohibition de l'inceste) l'empreinte du phallus et de la castration : les termes de la structure oedipienne, qui gouvernent à l'introduction de l'homme au langage et à la culture ne sont-ils pas les mêmes que ceux qui informent la structuration de la parenté ? Mais surtout, la théorie analytique permet de réintroduire la dimension et la médiation du désir et de l'imaginaire dans la symbolisation, lesquels introduisent à la réalité humaine avant même que ne s'y dépeigne la symbolisation ("stade du miroir") . Grâce à elle, il n'est plus nécessaire de rapporter immédiatement le signifiant à la nature, on peut contourner le caractère mystique du

dispositif : le désir est déjà là comme désir du désir de l'autre, le besoin est d'emblée humanisé, on pourra y rapporter le signifiant comme à sa motivation objective . C'est une réponse possible (1), le *besoin* dont il s'agit est alors la pulsion sexuelle, mais cette détermination de nature n'intervient dans le processus que pour être déjà humanisée, saisie dans le champ du désir (de désir) qui médiatise la symbolisation, s'interpose entre elle et la nature, et lui serait sa véritable motivation .

Mais Levi-Strauss semble s'être détourné de la solution analytique, il n'invoque jamais explicitement l'oedipe freudien, il ne répond jamais vraiment aux avances enthousiastes des analystes . Prudences ou pudeurs scientifiques, il se refuse à porter la structure oedipienne et la symbolisation du désir qui s'y accomplit au principe de la parenté sociale . Il demeure résolument à l'intérieur du face à face immédiat du signifiant et de la nature . Son dispositif théorique prend par là une coloration *mystique*: la consanguinité ne contenant pas en elle-même le principe de sa propre symbolisation d'une part, et l'Oedipe freudien étant écarté d'autre part, il ne reste plus que l'*immanence de l'esprit* (humain, sans doute), dont l'*aufhebung* de la nature opérée par la prohibition de l'inceste (négarion/dépassement/conservation de la consanguinité-copulation) constituerait

(1) Peut-être pourrait-on voir avec cette congruence apparente des deux disciplines, née à mon sens d'une formulation inadéquate des problèmes de la parenté sociologique, l'axe d'un long malentendu entre psychanalystes et anthropologues : elle définit opportunément le champ d'une réflexion où chacun peut se prévaloir de la rigueur du travail de l'autre pour alimenter et cautionner sa propre démarche spéculative, chacun s'autorisant cependant chez l'autre de cette démarche elle-même, et non proprement de l'élaboration rigoureuse de sa pratique . La position des deux disciplines n'est toutefois pas équivalente, et l'anthropologie est à cet égard profondément débitrice de la psychanalyse (c'est elle qui propose une solution, vraie ou fausse, à la question du désir et de la motivation) . Si celle-ci a pu se tromper en cheminant hors de son champ propre, du moins demeure-t-elle chez elle autonome et souveraine, tandis que l'anthropologie structurale a peut-être disposé sans le dire une erreur (qui comblait d'aise les psychanalystes) au principe de sa propre théorie . S'il venait à l'esprit des psychanalystes (et des linguistes) de reprendre leurs billes, il est à craindre qu'en ce qui concerne l'anthropologie, le roi n'apparaisse nu .

l'acte fondateur, et n'aurait par conséquent d'autre motivation qu'elle-même . C'est l'endogenèse du signifiant face à une nature prétexte .

La rigueur logique et formelle du développement de cette problématique est conquise au prix d'un décrochement radical de la parenté eu égard au champ du désir - (j'entends ici l'histoire des systèmes sociaux dans lesquels se déploie la parenté, et non l'humanisation de la pulsion sexuelle des analystes) . Cette conception s'accommode d'un tel décrochement puisque, symbolisation principielle et originelle de la nature, la parenté y est implicitement promue comme la première manifestation terrestre de l'esprit humain, elle est l'acte de son auto-avènement . L'histoire suivra, par l'effet du climat ou des volcans, en tous cas d'accidents étrangers à l'essence de sociétés réglées comme des horloges, soumises à la prépotence du symbole et à la répétition de ses cycles logiques . Le procédé s'inscrit de ce point de vue dans une longue tradition de pensée occidentale, qui dispose d'incontestables lettres de noblesse, l'*idéalisme* . La référence étrange et ultime de cette "immanence de l'esprit" aux structures du cerveau humain ne change pas sensiblement les termes de la problématique, car il y a lieu de penser que les voies qui mènent du signifiant au cerveau sont aussi impénétrables que celles qui mènent à Dieu(1) . Cela n'a pas empêché, à l'évidence, que d'importants effets de vérités aient été obtenus en son cheminement .

(1) "Levi-Strauss est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole, et dont il sent bien pourtant la valeur créative, car c'est une méthode qui permet de distinguer entre les registres, et du même coup entre les ordres de faits . Il oscille, et pour une raison qui peut vous paraître surprenante, mais qui est tout à fait avouée chez lui - il craint que, sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion . En d'autres termes, il craint qu'après que nous avons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par une autre . Il ne veut pas que le symbole, et même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque . Voilà ce qui est à l'origine de l'oscillation qu'il a manifestée quand il a mis en cause la séparation méthodique du plan du symbolique d'avec le plan naturel" (Lacan 1978 : 48) . On doit (suite p 312)

3) hypothèse sur la motivation objective de la parenté

Si j'ai considéré comme une impasse la confrontation stérile du système symbolique d'une parenté étrangère à la nôtre, sans rapporter le système étudié à sa motivation réelle (équivoque terminologique), je suggère que la façon dont l'anthropologie structuraliste et la théorie analytique tendent à surseoir à cette difficulté, chacune à sa manière mais en se soutenant mutuellement, constituent deux autres impasses, en ce qu'elles assignent au symbole, dans la genèse de la parenté, des motivations qui ne sont pas les siennes .

Si la théorie structurale, exclusive du désir, est obligée de rapporter le symbole à l'esprit et de lui assigner une motivation subjective, la motivation inconsciente proposée par la théorie analytique, pour séduisante qu'elle soit, me paraît inexacte . Le système de parenté objective autre chose que des rapports de consanguinité et d'accouplement, il signifie autre chose que l'esprit, mais il objective et signifie encore autre chose que le désir sexuel et la castration .

La parenté signifie et objective bien "quelque chose" qui, pour advenir à l'existence, est suspendu à la symbolisation, et lui est par là sa véritable motivation dans la réalité : je suggère les *rapports sociaux* . Les rapports sociaux tissés dans l'ordre du travail, tels qu'ils ont été définis

(suite de la note p 311) sans doute rendre hommage à la lucidité dont a su témoigner Lévi-Strauss quant aux attendus théoriques de sa propre conception, attestée encore dans la préface à la seconde édition de ses *Structures élémentaires de la parenté* ([1947] 1967) . Cela ne change rien au fait qu'un symbole sans motivation dans le champ du désir (fût-ce le désir sexuel), renvoie nécessairement en dernière instance au verbe inaugural, quand même on se proposerait de découvrir les improbables structures de ce verbe (immanence de l'esprit) en les rabattant encore une fois de façon immédiate sur une détermination de nature, sur les circonvolutions du cerveau, court-circuitant derechef le désir et l'imaginaire qui s'aliènent dans le symbolique et lui donnent seuls un sens . Ce n'est pas la "matière" qui manque à Lévi-Strauss et aux structuralistes ; mais la matière représentée (imaginaire, objet du désir de l'autre), la seule qui intervienne et fasse sens, autrement que comme prétexte, dans les opérations de l'esprit humain .

au début de ce chapitre : où l'objet du besoin se définit comme objet du désir de l'autre dans l'opposition des sujets sociaux (catégoriels), constitutifs d'un système d'humanisation (socialisation) du besoin qui se situe déjà tout entier à l'intérieur de la culture, la symbolisation y étant toujours déjà donnée . Que ce système de rapports soit suspendu à la symbolisation pour exister n'interdit nullement de penser simultanément à l'inverse, que le symbole prenne un sens du rapport social qui le motive, et l'on me concèdera peut-être qu'il n'y a pas à chercher ici de commencement, ne prenant avec Lacan, "ni parti ni départ, laissant à leurs ténèbres les relations originelles du signifiant et du travail" (1966 : 496) .

Ce faisant, on restitue simplement aux sociétés du "lignage" une relation du social au symbole commune à n'importe quelle communauté humaine.

Dans la même période où s'élaborait et se répandait une conception structuraliste de la parenté telle qu'aux yeux de ses adeptes, il n'y avait presque plus rien à dire sur les rapports sociaux des sociétés considérées - ils les avaient dissouts dans la construction même de l'objet de leur science - Georges Balandier réintroduisait la considération du social dans l'analyse des communautés vivantes auprès desquelles il avait enquêté, en même temps qu'il les réintroduisait à la dimension de leur propre histoire - et à la nôtre . Un courant de pensée très diversifié devait naître et se développer dans le sillage de son oeuvre, en raison directe des multiples dimensions envisageables d'un social restauré à la dignité d'objet de connaissance : anthropologie historique, politique, économique, où le symbole - quand son ordre n'était pas éludé, il est vrai, dans le feu du débat théorique engagé - retrouvait son assise et ses effets, autrement dit un sens, dans la considération de l'expérience des communautés, et de l'histoire de leurs rapports sociaux .

On pourrait s'interroger alors sur l'utilité du détour théorique qui vient d'être opéré, attendu que les réserves et les critiques qui en résultent à l'endroit de l'anthropologie structurale, ont déjà été formulées

de longue date par tous ceux qui ont travaillé et réfléchi dans la brèche ouverte par G. Balandier, et dont la pensée, les travaux et les résultats ont orienté la présente étude . C'est que précisément, les problèmes de la parenté quant à eux, sont demeurés pour l'essentiel l'objet de prédilection de l'analyse structuraliste (1), y compris dans l'esprit de beaucoup de ceux qui se situent par ailleurs, s'agissant d'autres domaines du social, à l'extérieur de cette démarche et en désaccord avec ses prémisses . Il est probable que la parenté demeurera le champ clos de la pensée structuraliste, aussi longtemps que la référence (implicite ou assumée) à la "parenté" consanguine, biologique, gouvernera aux modalités de l'analyse de la parenté sociale et symbolique . Autrement dit, et j'en reviens à mon point de départ: aussi longtemps que la terminologie occidentale de la parenté sera convoquée, comme en simple évidence, pour faire la description de ces systèmes ("père" contre "père", ou "père"/géniteur) .

L'analyse qui sera menée ici montrera peut-être que ce ne sont pas ces liens qui font l'objet immédiat de la symbolisation (reconnaissance ou déni de consanguinité) constitutive du système terminologique de parenté. Les rapports sociaux du milieu dans lequel vient à naître un individu, les conditions de l'appropriation de son destin par les adultes dans la société, définies dans l'ordre du travail, déterminent ses appartenances, qui requièrent cette fois, pour advenir à l'existence sociale, la symbolisation en quoi elles sont objectivées, conçues et instituées - et par quoi se définissent dès la naissance les prémisses de la future identité sociale de l'enfant . C'est parce que les rapports sociaux définissent l'appartenance sociale de *la progéniture à naître du ventre des femmes de la population* (la liaison biologique n'intervient que pour être socialement appropriée et représentée), et parce que ce rapport social d'appartenance est soumis à un procès instituant de symbolisation, que les liaisons biologiques semblent soumises au même procès . Elles ne le sont que par la médiation des rapports sociaux, aussi loin que ceux-ci aménagent le destin et l'appartenance des enfants à naître, circonscrivent par là dans la nature l'objet de la symbolisation requise, i.e. la *représentation* qu'il convient de signifier, par quoi l'appartenance est actualisée et instituée .

Pour ces raisons, la seule rencontre de l'esprit humain avec la consanguinité, de la nature et de la pensée, hors de l'histoire et des rapports sociaux, ne me paraît pas apte à rendre compte d'un système de parenté (sauf à décrire son agencement logique formel, anhistorique et hors-social) . S'agissant du système de parenté en pays *makhuwa*, le système des relations sociales qui a fait l'objet de la première partie de cette étude, paraît suffire, comme je m'efforcerai de le montrer dans le prochain chapitre, à lui donner même un sens .

Pour restituer ce sens, compte tenu du cadre de réflexion théorique que je viens de proposer, je m'efforcerai systématiquement, et progressivement, de dévoiler le contenu des représentations associées aux mots de la terminologie de parenté *makhuwa*, c'est-à-dire de substituer aux mots "pères", "mères", "frères", "soeurs" etc. les termes français adéquats aux représentations ou aux concepts qui semblent effectivement associés aux mots de la terminologie de la parenté *makhuwa* . C'est à la limite un simple travail de *traduction*, que je mènerai au fil de l'analyse de la terminologie. On verra que les traductions appropriées n'ont plus grand'chose à voir avec ce que nous nous représentons nous-mêmes à l'évocation des mots de notre propre terminologie de parenté - qu'il s'agisse de leur contenu sociologique ou biologique . Ces mots finiront par disparaître, par séries entières, de l'explication et des commentaires que je m'efforcerai de mener sur le système, à mesure de la progression de l'analyse . De ce point de vue, l'analyse reviendra à rendre manifeste, en français, le *signifié* du système symbolique de la parenté *makhuwa* ; on se rendra compte alors que ce signifié renvoie tout entier, comme à son référent dans la réalité objectivée, au système des rapports sociaux tels qu'ils ont été exposés dans la première partie : ceux-ci apparaîtront pensés dans le système symbolique de la parenté qui les institue .

Mais avant de venir à cette analyse, il me faut d'abord traiter de la filiation, de la conception généalogique des groupes sociaux et des institutions claniques à l'intérieur desquelles se déploie la parenté en pays *makhuwa* .

CHAPITRE SIXIEME

PENSEES, INSTITUTIONS

I - FILIATION, CONCEPTION GENEALOGIQUE DES GROUPES SOCIAUX

1) transferts matériels, appartenance imaginaire et filiation symbolique

L'ensemble des considérations théoriques qui précèdent m'amène à envisager la filiation comme la pensée d'un rapport social, et le lignage comme la pensée d'un groupe social . Le fait que les sujets sociaux prennent ces pensées pour le rapport et le groupe réels qu'ils objectivent, par quoi ces derniers se trouvent institués, ne devrait pas autoriser l'observateur conduisant l'analyse critique du système, à s'y tromper, à souscrire lui-même à la confusion structurelle des sujets dont il se donne à comprendre la pratique . Quel est, dans cette perspective, le rapport social, défini dans l'ordre du travail, dont l'actualisation et l'existence seraient

J'opposerais, tout au long du présent chapitre, la *perception sociale*, imaginaire, étrangère en elle-même à tout système de signification, à la *conception sociale*, qui relève de l'ordre symbolique. Le détournement imaginaire, comme dans ce cas précis, se donne comme un moment décisif du système des dépendances, il est totalement partie prenante comme tel des rapports sociaux de production : le système de l'humanisation du besoin peut aussi bien se définir comme l'articulation déterminée des transferts économiques réels à leur perception sociale, laquelle a un caractère de nécessité induite de la modalité des transferts eux-mêmes. Le processus imaginaire qui fait "danser les marchandises" à la

membres de la communauté.

leurs mains seules jallissent les aliments dont se sustentent tous les perception de la *fonction nourricière*, attribuée aux seules femmes : de déploie toute entière à l'intérieur de l'ordre du travail, elle détermine la l'actif des femmes. Ce processus imaginaire, cette illusion spéculative se maîtrisent la redistribution, l'origine du surproduit est socialement mis à naît des modalités de la circulation du produit : parce que les femmes en femmes-maîtresses des greniers, et les enfants. Cette perception sociale transfert du surproduit est socialement *perçu* comme s'établissant entre les enfants de son épouse, s'en trouve socialement *nié*, *oblitéré*, *récusé*. Le *matériel* patent, qui caractérise effectivement la relation d'un homme aux hommes est aménagé, et leur surproduit orienté de façon telle que le *contenu* au terme de ce procès (voir chapitre premier), le surtravail des coïncidence.

décaler les moments critiques susceptibles d'aider à l'interprétation de la d'abord les aspects principaux du processus social évoqué ici, pour en Comment convient-il de penser cette congruence ? Je rappellerai

du travail.

processus particulier de la soumission du travail des hommes, dans l'ordre - les rapports de dépendances et de dominations sociales induites du - la règle de *filiation matrilinéaire*, dans l'ordre du symbole, et cette étude entre :

Une congruence est attestée tout au long de la première partie de *filiation*, pensée institutante de ce rapport ? suspendues à cette objectivation particulière dans l'ordre du symbole : la

devanture des magasins ("fétichisme") est analogue dans son principe à celui qui fait jaillir ici la nourriture des mains des femmes . C'est à l'intérieur de ce registre imaginaire, corrélatif mais distinct des transferts matériels, que se déploie une problématique du "reflet", de l'image déterminée du rapport social . Mais nous sommes toujours alors à l'intérieur de l'ordre du travail, en-deçà de la symbolisation, et en conséquences à l'extérieur d'une problématique de l'idéologie - s'il faut parler de "reflet", il convient d'affirmer qu'il est étranger comme tel à la nature de celle-ci . En revanche, la fonction symbolique n'opère elle-même que sur des *représentations*, on n'afflige pas immédiatement une chose d'un mot, mais seulement la représentation d'une chose, sa perception, motivée historiquement, selon le mot de Benveniste. De ce point de vue, ce que j'ai appelé "transfert réel" l'est peut-être aussi bien (réel) au sens lacanien de l'*impensable* : puisqu'il n'est pas *représenté* (un *impensable* qui n'en travaille pas moins le sujet) . On notera que cette problématique de la médiation imaginaire et de la représentation manque au structuralisme, l'immédiateté de la relation du signifiant à la nature s'étant précisément révélé comme le vice conceptuel de cette théorie qui en fait à mon sens un *idéisme* . Comme je l'ai noté plus haut, ce n'est pas la "matière" qui lui manque, mais la *matière représentée* - la seule qui intervienne et fasse sens, autrement que comme prétexte, dans les opérations de l'esprit humain .

La perception sociale de la fonction nourricière est ainsi corrélatrice d'un certain nombre de rapports sociaux dont je retiendrai ceux-ci :

- ce procès prévient toute revendication des hommes sur le destin de la descendance des femmes, bien qu'ils contribuent plus que tout autre à la sustentation de ces enfants,
- symétriquement, et positivement, il légitime les femmes à revendiquer l'autorité sur le destin des enfants à naître de leur union, et fonde par là le rapport social d'appartenance adelphique des enfants au groupe de leurs *maama* et *epiipi*, à l'adelphie des femmes .

"On n'oublie jamais qui vous a nourri étant enfant", cette mémoire participe des valeurs reconnues du système, elle ne bénéficie qu'aux femmes, et contraste avec l'oubli qui frappe souvent l'homme divorcé, dans l'esprit des enfants de son ancienne épouse .

Comment, dans un autre ordre de réalité, s'établit la *filiation* ? Elle s'instaure par la transmission du *nihimo* (pl. *ma-himo*), par les femmes

à leurs enfants . Tous les hommes reçoivent leur *nihimo* de leur *maama*, qui le tient de sa propre *maama*, et la filiation s'arrête avec eux : ils ne transmettent rien aux enfants de leurs épouses . La descendance sociale des hommes est la progéniture de la sororie de leur génération, leurs "soeurs", lesquelles tiennent des mêmes *ashi-maama* que leurs "frères" le même *nihimo*, et le transmettent à leur progéniture - les "neveux" et "nièces" utérins des hommes portent le même *nihimo* . Le *nihimo* est une entité spirituelle et ésotérique exclusivement transmissible par les femmes . C'est aussi un *mot*: Lapone, Mirasse, Lukakje, Male etc. par lequel les individus qui ont reçu le même *nihimo* se désignent et se reconnaissent entre eux . C'est enfin un groupe social, celui qui est composé de tous les individus qui se trouvent être les dépositaires du même *nihimo*, qui portent le même nom, habités de la même entité spirituelle ; c'est le plus vaste groupe d'unifiliation, le clan . En ce sens, les *ma-himo* Lapone, Mirasse etc. sont des appellations claniques, des noms de clans . Je reviendrai bientôt sur les multiples attendus de ce symbole, dont on entrevoit peut-être ici la richesse .

Je voudrai m'attarder maintenant sur la coïncidence manifestée ici entre les modalités institutionnelles de la transmission du *nihimo*, de la filiation, dans l'ordre symbolique, et les déterminations sociales du rapport d'appartenance, défini dans l'ordre du travail .

On pourrait remarquer ainsi, c'est un simple constat, que la mémoire sociale corrélatrice de la fonction nourricière, sorte de "reconnaissance du ventre" qui n'établit peut-être pas comme telle l'appartenance adelphique, mais qui fonde les "mères" à la revendiquer pour leurs enfants, engage terme à terme les mêmes catégories sociales que la mémoire symbolique, la "reconnaissance du *nihimo*" qui instaure, elle, la filiation lignagère : des enfants au groupe des femmes . De même, le déni du "ventre" dont sont victimes les hommes aux yeux de la progéniture de leur épouse, coïncide avec un déni du *nihimo* . Les hommes sont exclus des prérogatives de la fonction nourricière, comme ils sont inaptes, sur un autre registre, à transmettre le *nihimo* à la descendance de leur conjointe,

quelle qu'ait pu être leur contribution effective à l'avènement de l'enfant (fécondeur de leur "mère" et producteur de leur nourriture) .

Le transfert réel du surproduit, en tant qu'il est médiatisé par la forme spécifique de sa socialisation- redistribution, est perçu dans l'imaginaire des sujets sociaux de telle façon qu'un autre s'en trouve socialement crédité ; illusion spéculaire, déni du ventre imaginaire auquel semble faire écho, sur un autre registre, le déni du *nihimo* qui fonde positivement la filiation dans l'ordre symbolique, sur le versant du signifiant .

Me proposant de penser ces coïncidences dans le cadre théorique défini plus haut, je pourrai envisager ici que la filiation lignagère, établie par la transmission utérine d'un *pur signifiant* - le *nihimo* - soit la conception que formulent les sujets sociaux, dans l'ordre symbolique, de l'appartenance des enfants au groupe des *ashi-maama* . La filiation se donnerait simultanément comme un écran face à la réalité sociale qu'elle objective (ce n'est pas elle qui détermine l'appartenance) tout en en fournissant la clé : sa transmission utérine permet de *concevoir* pour le mettre en oeuvre, le lien social spécifique qui rapporte les enfants au groupe de leurs *ashi-maama* . A cet égard, la filiation ne détermine pas l'appartenance, mais aussi loin qu'elle en symbolise le rapport, *elle se soumet son actualisation et son existence* : c'est à l'intérieur du système de significations polarisé par le *nihimo* que s'exprime dans la vie sociale toutes les activités et les conflits impliquant le rapport d'appartenance . La confusion structurelle évoquée au début du chapitre précédent s'opère alors conjointement : parce que les sujets sociaux n'ont d'autre moyen de penser le rapport d'appartenance que comme transmission de ce signifiant (*nihimo*), et pour éprouver quotidiennement la "vérité" de cette conception dans l'accomplissement pratique de sa fonction, les sujets en viennent nécessairement à substituer leur propre construction symbolique, le système de signification, au processus qui le motive dans la réalité qu'il objective (et qui lui donne un sens) . La filiation en institutionnalise par là, du même coup, l'appartenance adelphique qu'elle conçoit . Le rapport d'appartenance adelphique relève comme tel de l'ordre du travail, mais en

tant qu'il est signifié par la transmission du *nihimo*, il prend effet de la Loi (1) .

Dans l'hypothèse d'un conflit entre un homme et le groupe de son épouse, où l'homme serait suspecté de nourrir des prétentions indues à l'endroit des enfants vivant sous son toit, c'est moins la fonction nourricière qui serait invoquée dans l'argumentation des affins, que le principe symbolique instituant l'appartenance de l'enfant, le *nihimo*. La femme ne dira pas à son époux : "j'ai nourri cet enfant, c'est mon groupe qui décide s'il doit (par exemple aujourd'hui) faire des études", elle dira "je suis Lukadje, cet enfant est Lukadje, qui es-tu, Mirasse, pour prétendre payer des études à un Lukadje ?" (voir toutefois l'anecdote rapportée p 102, où une vieille femme revendique explicitement auprès de sa "fille" l'autorité sur sa "petite-fille", pour l'avoir "démarrée" [nourriel] - il est vrai que les deux femmes étaient affiliées alors au même *nihimo*) . De même, l'adolescent saura à son initiation que le fécondeur de sa *maama*, qui a pu partager tous les jours l'espace et la paillote de son enfance, ne porte pas son nom, n'est pas dépositaire des mêmes secrets, de la même histoire mythique, des mêmes mystères et qu'il ne connaîtra jamais les siens, qu'il lui est de ce point de vue, à jamais un *étranger* . On sait qu'en revanche, dans l'hypothèse d'un conflit où l'homme s'estime lésé cette fois, par le comportement de ses affins, il ne dispose alors d'aucun "maitre-mot" à opposer aux abus du groupe de son épouse . Il ne parlera pas, mais il refusera de souscrire à la norme du partage du plat commun et quotidien des enfants - comme pour en appeler, en deçà de la Loi et de la parole, au réel de sa condition : c'est

(1) La filiation mobilise les ascendants et ce que j'appellerai plus loin l'ordre du nom des morts, l'appartenance se préoccupe à l'inverse du destin des descendants . C. Meillassoux a évoqué cette inversion dans sa critique de la démarche de l'anthropologie structurale, appelant à prendre en compte, au-delà du problème de la filiation, le caractère décisif du destin de la progéniture . Cette opposition renvoie, au-delà du débat disciplinaire, à une distinction dans l'objet même de l'anthropologie, selon l'ordre de réalité qui y est envisagé (travail ou symbole) . La critique de l'anthropologie structurale revient alors à lui tenir rigueur, d'éluder la critique des "pensées exotiques" qu'elle analyse - i.e. de se désintéresser de la réalité sociale qu'elles objectivent et des modalités de cette objectivation .

son travail qui nourrit les enfants en demandant la préparation pour eux d'un plat distinct, il devient *nikkomuha*, un homme qui refuse les enfants (voir l'analyse de ce comportement, le sens qu'on lui prête et la gravité de ses conséquences, chapitre premier p. 97) .

Pourrait-on formuler l'ensemble du processus en disant que la redistribution du surproduit constitue ici le contenu matériel des rapports de filiation ? Ce raccourci, sans être inexact, me semble devoir être décomposé de la façon suivante :

- la distribution du surproduit (plus précisément ici le transfert de cette fraction du produit du travail des individus actifs qui est investi dans la croissance des futurs producteurs de l'ensemble du système de relations sociales), constitue le flux matériel ou s'articule la revendication d'autorité du groupe des femmes sur les enfants, laquelle détermine dans l'imaginaire l'appartenance sociale des individus à ces groupes adelphiques. Le rapport d'appartenance est déjà une *représentation*, il s'autorise d'une image socialement déterminée de l'origine du transfert, qui oblitère le transfert réel .

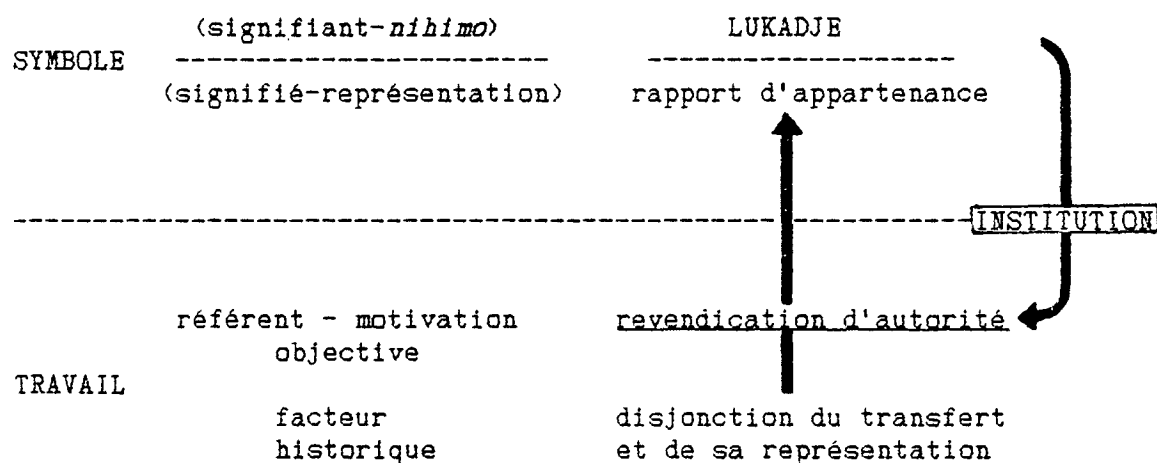
- c'est seulement en tant que la redistribution constitue le principe matériel (circulation) de ce détournement imaginaire, qu'il constitue aussi bien par ailleurs, dans l'ordre du symbole, dans la pensée que les sujets sociaux se donnent du rapport d'appartenance, le contenu matériel du rapport de filiation des individus au lignage . La filiation est médiatisée dans sa relation au transfert réel par le rapport social d'appartenance, qui constitue le véritable objet de la symbolisation, et son résultat .

En ce sens la transmission du signifiant, du *nihimo*, qui semble faire écho à l'avance des subsistances faite aux enfants, répond en réalité à l'appel à la signification que constitue la *revendication d'autorité* comme telle sur la progéniture . La revendication d'autorité seule pourrait être identifiée comme le référent et la motivation dans la réalité sociale du signifiant-*nihimo* : légitimée dans l'ordre du travail, estampillée du sceau du signifiant dans l'ordre du symbole, et finalement *institutionnalisée*, pour autant que la vérité du *nihimo* est éprouvée dans la pratique sociale, et

qu'il s'en trouve perçu comme ce qui fonde le rapport d'appartenance qu'il signifie .

Autrement dit, les rapports sociaux de production, ou plus précisément ici la disjonction du transfert réel (producteur-consommateur) et de sa perception sociale (déterminée par la redistribution), constitueraient ainsi ce que E. Benveniste appelle le "facteur historique", auquel est soumise la "motivation objective de la désignation" : à savoir la revendication d'autorité sur la progéniture .

Figure 20 - LA FILIATION (TRAVAIL, SYMBOLE, INSTITUTION)



Aucun des trois moments de ce processus qui va d'un rapport défini dans l'ordre du travail à l'institutionnalisation de sa représentation, *feed back* du signifiant à l'intérieur du travail, n'est dissociable l'un des autres . Ainsi, si la revendication d'autorité est bien déterminée dans l'ordre du travail, elle n'en est pas moins radicalement suspendue à sa symbolisation, à sa pensée instituante pour être actualisée, et advenir à l'existence dans la réalité .

Le signifiant et son caractère instituant, c'est à dire la substitution nécessaire dans l'esprit des sujets sociaux du symbole au "facteur historique" qui détermine sa motivation objective, permettent à ceux-ci, non seulement d'instituer, mais encore de constituer dans la réalité le rapport d'appartenance, pour ainsi dire *ex nihilo*, en l'absence de ses *déterminations réelles*. C'est particulièrement net, comme on l'a vu, en ce qui concerne le destin des jeunes filles rapées, qui ont été élevées et nourries à l'extérieur du groupe.

Je ne m'attarderai pas ici sur les attendus de ce processus, longuement décrit dans le quatrième chapitre. Je rappellerai simplement les manipulations symboliques auxquelles il donne lieu, et qui sont la condition de son accomplissement. On sait que le sort d'une captive variait selon son âge et les besoins sociaux du groupe adelphique rampant. Mais dans tous les cas, une activité purement symbolique inaugurait la destinée sociale de la captive, née, élevée et nourrie ailleurs. Il convenait d'abord de lui faire "oublier" le *nihimo* originel de ses *ashi-maama* qui lui avait été transmis à l'initiation. Serait-elle "nièce" qu'elle se voyait attribuer le *nihimo* de ses rapteurs, future épouse, "ancêtre virtuelle", il fallait requérir ailleurs le signifiant distinct qui ferait d'elle l'ancêtre inventée d'un nouveau clan - ce sont ce qu'on appelle encore les "faux Lapone", les "faux Male", ou encore les "Makaka" ("manioc séché" du pays Chaka) etc. (chapitre quatrième). On sait aussi l'expérience traumatisante à laquelle on soumettait la jeune fille, pour lui faire admettre l'irréversibilité de sa condition et la nullité de son appartenance et de son affiliation passées ; les menaces de mort, parfois suivies d'effet, qui pèsent sur celle dont la mémoire se révélerait encore indocile après la naissance de ses enfants.

Mée Lukadje, rapée à douze ou treize ans par des Mirasse, estampillée Mirasse quelques mois plus tard, la captive devenait une "soeur" ou une "nièce" supplémentaire dans le groupe de ses ravisseurs "frères" et "maîtres". Mée Lukadje, enlevée par des Mirasse et son identité bientôt relibellée [faux] Lapone, [faux] Murekont, Makaka, elle se trouvait propulsée à la doyenneté virtuelle d'un groupe d'affins soumis à ses ravisseurs,

"pères' et maîtres" . L'enfant incorporée d'abord comme "soeur" devenait-elle une adolescente séduisante, et les contraintes démographiques internes du groupe des ravisseurs se faisaient-elles moins pressantes, qu'un de ses nouveaux "frères" la prenait finalement pour épouse . Les mêmes contraintes se manifestant en revanche, quelques années après le rapt d'un captive épousée, on décidait alors de retirer à celle-ci la petite fille qu'elle avait su mettre au monde, destinée en principe à perpétuer la jeune lignée soumise, pour l'incorporer au groupe comme une "soeur" de plus ; où cette dernière se verra finalement transmettre le *nihimo* des ravisseurs de ce qui fut sa génitrice, qui fut aussi un temps sa *maama*, et deviendra bientôt peut-être son *amaati* ...

On mesure ainsi la marge de libre manœuvre offerte par le champ des manipulations de la filiation . Aussi loin que le pensée de l'appartenance se substitue dans l'esprit des sujets sociaux à ses déterminations réelles dans l'ordre du travail, cette pensée en acquiert aussi bien la capacité, comme on le voit ici, de constituer le rapport dans la réalité en l'absence de ses déterminations communes : en l'espèce, la captive est re-socialisée auprès de ses ravisseurs, son appartenance sociale re-constituée à partir du signifiant et de son ordre, indépendamment du fait qu'un autre groupe (par définition) lui a fait l'avance du surproduit . *Le contenu matériel sur lequel s'articule dans l'imaginaire le rapport social d'appartenance n'existe pas pour la captive, mais cela n'empêche pas ses ravisseurs de le constituer en vertu du signifiant de ce rapport : on peut en quelque manière isoler le feed back du signifiant, l'efficace de son retour instituant à l'intérieur de l'ordre du travail, pour l'informer en dépit de l'absence de son instance primitive dans le procès de cette symbolisation particulière . Mais il convient alors d'aménager toute la mise en scène d'un rituel qui mobilise tous les maillons cruciaux de la chaîne signifiante, de sa logique interne, et qui manifeste par là aux yeux de tous et à ceux de la captive, la vérité, proclamée autonome, de son empire .*

Mais cela n'empêche pas non plus d'exister le "contenu matériel" du rapport (la disjonction du transfert réel et de sa perception sociale qui se soumet sa motivation objective) . Momentanément contraint sous le joug

du signifiant, en deçà de la parole, il persévère et impose au fil des générations, au rythme viager de l'accomplissement du cycle productif, les effets radicaux de son propre retour . On a vu en effet, s'agissant de la petite adelphie soumise, née d'une captive épousée, comment le groupe accédait inéluctablement après quatre ou cinq générations à une incontournable maturité sociale, imposant la parité des relations sociales entretenue avec les descendants des ravisseurs de son ancêtre . Passé ce délai, l'"oubli" était alors effectif, seuls le *humu* et les anciens avaient connaissance de l'origine réelle du petit groupe de leurs affins jadis soumis . Rien, dans la nature des relations et des échanges sociaux et matériels réalisés avec leurs voisins, ne pouvait plus laisser suspecter l'indignité de leurs origines . L'échéance de quatre générations correspond précisément au temps requis pour l'accomplissement et la clôture des premiers cycles productifs, qui déterminent et tissent dans l'ordre du travail la trame des rapports sociaux de dépendance et soumissions adelphiques, et qui promeuvent l'autonomie politique et sociale effective du groupe dans l'ordre du travail (voir chapitre quatrième) . Autrement dit, il s'agit du temps requis, pour que le "facteur historique" qui se soumet la motivation du signifiant, les déterminations du rapport d'appartenance, soient effectives dans l'ordre du travail, et rejoignent en lui donnant sa matérialité le rapport filiatique qui l'avait constitué jadis . C'est le temps requis pour que la motivation rattrape sa propre objectivation symbolique, qui avait cru pouvoir se passer d'elle - à cet égard, c'est précisément ce décrochage entre le rapport social et sa symbolisation, caractéristique de la condition des premières générations de descendants de captives (épousées), qui favorise leur soumission sociale à l'endroit des affins ravisseurs . Lorsque le décalage est réduit, la brèche comblée, les descendants des ravisseurs ne peuvent rien faire que se tenir cois .

Néanmoins, le premier effet du *nihimo* demeure d'instituer l'appartenance, par sa transmission rituelle aux enfants nourris et élevés sur les réserves des greniers des femmes du groupe adelphique - aussi loin encore une fois, que le signifiant est substitué aux déterminations

effectives de l'appartenance, de telle sorte que celle-ci prenne effet, dans leur esprit, de la Loi - en l'occurrence de la transmission du *nihimo*. L'initiation est le moment social de cette transmission . C'est à son occasion que l'on prend connaissance de son *nihimo*, et du savoir ésotérique qui lui est associé (*nifito*, le "chemin" suivi par les ancêtres du clan, ainsi qu'une série d'attributs propres à chaque *nihimo*, secrets, susceptibles de jouer le rôle, le cas échéant, d'une sorte de titre oral d'identification, garantissant la filiation de chacun) . Le passage social des hommes comme des femmes à la génération juniore, c'est-à-dire leur mariage, est en principe subordonné à l'accomplissement des rites initiatiques . La période de leur vie où les uns et les autres vont être soumis aux rites, correspond du reste avec l'âge moyen auquel ils étaient mariés - entre douze et quatorze ans pour les filles, à leur puberté (au lendemain des premières menstruations), et entre dix huit et vingt ans pour les garçons . Jusque là, le jeune homme n'est socialement qu'un enfant, son travail est tenu pour quantité négligeable, les jeunes garçons étaient réputés ne rien faire à la cour de leur *maama* . Enfants sociaux, leurs capacités fécondes elles-mêmes sont déniées, au point qu'une femme n'était pas sensée s'offusquer d'être surprise nue au bain par un jeune homme de vingt ans, pourvu qu'il ne fût pas initié, et la femme ne serait pas comptable d'adultère, en principe, pour les relations sexuelles qu'ils auraient éventuellement entretenues . Mais au lendemain des rites, le "fils" d'une *maama* Mirasse devient Mirasse, il n'est plus sensé ignorer qui est qui, et devient socialement responsable de son travail comme de sa sexualité (fécondeurs et producteurs), promotion préalable à son mariage . Il sait ce qu'est une épouse, une *amaati*, comment se conduire avec elles, lorsqu'il sera marié, les conditions dans lesquelles il travaillera à leurs côtés, les prestations sexuelles qu'il pourra attendre de son épouse, la nécessité et l'encombrement de sa grossesse ("j'ai brûlé ma maison") . Il connaît maintenant son *humu*, ses aîné(e)s et le respect qu'il leur doit, et ne pourra s'abstenir d'aller prêter main forte à leur cour ... Ce n'est qu'au sortir de son enfance sociale, que l'appartenance d'un individu est rituellement instituée comme filiation lignagère (et clanique), que le Mirasse se sait Mirasse, le Lapone Lapone, et que chacun reconnaît...

l'appartenance de l'autre à travers sa filiation proclamée. De ce point de vue, la transmission du *nihimo* à l'initiation est beaucoup plus que le simple transfert d'un signifiant, ou plutôt, dans la mesure où ce signifiant est celui qui institue l'appartenance, son transfert introduit simultanément son destinataire à l'intelligence de sa propre identité sociale et statutaire en même temps qu'à celle des autres.

Du point de vue du cycle productif, la mutation sociale profonde que représente cet accès à l'identité des individus correspond pour un jeune homme au moment où, ayant fini de jouer sans contrepartie de l'avance des subsistances qui lui est faite, on l'apprête à engager et soumettre son travail - et son sperme - auprès du groupe de son épouse par son mariage. Autrement dit, on l'apprête à passer à la génération junior, et à socialiser enfin son travail dans les conditions déjà décrites (première partie). Il va être introduit au système de dépendances où l'on a vu que les enfants n'apparaissent jamais que comme consommateurs passifs. L'individu enfant ne vaut que par sa socialisation future dans le système, qui garantira sa promotion sociale et la sustentation des générations qui le précèdent, qui l'ont nourri et élevé. Socialement, il n'est rien encore, et jouit en conséquences des libertés relatives induites par son non-statut et l'indifférence qui s'attache à l'incertitude de sa personnalité. L'initiation, en institutionnalisant son appartenance, en le faisant accéder à l'identité, à la responsabilité sociale, lui livre aussi bien sous formes de contes, mythes, injonctions et préceptes moraux, les instruments conceptuels, les repères éthiques qui lui permettront de se concevoir lui-même dans le système, de s'y faire reconnaître comme personnalité accomplie, et de se soumettre enfin à la logique de sa reproduction. Le transfert du *nihimo* à l'adolescent est tout à la fois l'institution de son appartenance, sa filiation et l'avènement de son identité sociale : dans le sillage de ce transfert symbolique sont transmis les premiers éléments du complexe de significations qui lui permettront de concevoir et de se représenter les relations sociales auxquelles il sera soumis, et qu'il sera bientôt amené à actualiser comme membre adulte de la société.

2) Identité et pouvoir

Le réseau des dépendances adelphiques est aussi le lieu de la constitution d'une autorité spécifique en son sein qui se détermine toute entière dans l'ordre du travail (voir chapitre troisième) . Après tout, l'appartenance n'est que le versant positif d'un principe premier : la revendication d'autorité des femmes sur la progéniture, s'autorisant de la perception de la fonction nourricière pour légitimer dans l'imaginaire l'exclusion de l'autorité des hommes qui les fécondent sur les enfants qu'elles leur doivent . L'appartenance est indissociable de la revendication d'autorité qui la motive dans la réalité sociale, en même temps qu'elle n'existe comme principe identitaire que par le signifiant de l'appellation clanique dans lequel les sujets la conçoivent et l'actualisent . En ce sens, le signifiant lui-même, le *nihimo*, le système symbolique dans lequel il se déploie comme les modalités de son transfert fonde en Loi cette autorité dans l'esprit des sujets sociaux qui l'assument ou la subissent . J'illustrerai ce processus de quelques citations .

Qu'un enfant social, non-initié, vienne à mourir, et il sera enterré sans qu'on prenne la peine d'effectuer toutes les formalités propitiatoires qui s'accomplissent lors des funérailles des adultes sociaux. Ces activités (jeûne, abstinence) "visent à une fin : faire en sorte que l'ombre (*erruko*) du mort suive normalement son destin, c'est-à-dire : vers le monde 'invisible' . Dans le cas où des soins insuffisants sont prodigués par chacun d'eux [*par chacun des adultes participant aux funérailles*], l'*erruko* reste, et se transforme en *munepa* (diable) féroce et menaçant la famille . Cette distinction entre initiés et non-initiés indique clairement que l'enfant est en-dehors de l'agrégat social dans la mesure où il n'a pas été soumis aux rites de passage dans la classe des adultes" (Soares de Castro - Rita Ferreira : 211) . Le même auteur poursuit : " la pensée sociale du *nihimo* admet l'existence d'un corps (*errutho*) et d'une ombre (*erruko*) dans tous les êtres et toutes les choses. L'*errutho* est l'habitable

transitoire de l'*erruko*, lequel vient du *nihimo* et retourne à lui . Ainsi, de même qu'il existe un corps et une ombre, il existe un monde visible et un monde invisible [...]" . Ainsi peut-il écrire encore : "posséder la substance du *nihimo* équivaut à être possédé par elle, vu que l'homme n'est que l'habitable transitoire de cette substance, laquelle est susceptible de l'abandonner d'un moment à l'autre . La tendance de l'ancêtre est de reprendre ce qui lui appartient, ce qui impose au descendant une attitude constante de vigilance et de défense . Une telle attitude a principalement pour objectif de plaire, ce qui ne s'obtient que par les privations et les sacrifices, en suivant les normes de conduites morales et sociales que l'expérience des générations antérieures a prouvé être les seules capables de garantir le bonheur et le prolongement de la vie" .

L'introduction de l'initié à l'intelligence de son identité sociale, à l'occasion du transfert du *nom* lors des rites de passages, est corrélative de la révélation à la jeune personne d'une dette absolue - vitale - à l'endroit des morts : envers tous ceux qui ont permis par leur existence passée (existence conforme à la Loi), au *nihimo* de poursuivre sa course dans le temps, d'une génération à l'autre, à la mort et à la naissance des ancêtres successifs, jusqu'à s'introduire en elle avec dans son bagage la signification toute faite de l'existence de son hôte . Les éventuelles désobéissances ou dérives sociales du "mauvais sujet" seraient sanctionnées par un retrait du *nihimo*, ce déclencherait de la part de ce dernier des activités néfastes, malignes, à l'encontre de l'*errutho*, menaçant l'intégrité mentale et physique de la personne vivante mais indigne qu'il a investie . Il est entré dans la personne à l'initiation (non sans effraction), il y demeure jusqu'à sa mort, qu'il peut provoquer en se retirant prématurément du mauvais sujet . Le *nihimo* ne garantit la vie et l'absence de souffrance du sujet qu'il hante qu'en raison de la conformité du comportement de ce sujet à la Loi, qui s'incarne avec lui dans la personne de l'initié, au lendemain des rites initiatiques .

Avec le transfert du *nom*, on voit que le sujet en proie au symbole se trouve aussi bien rivé à l'ordre de la Loi . C'est à elle qu'il est sensé rendre des comptes, quant à l'usage désormais socialisé de son

sperme et de son travail . Il fait d'autant plus volontiers ce qu'"on" attend de lui dans l'ordre du travail qu'il ne conçoit pas les difficultés auxquelles il se trouve assujetti dans la réalité sociale des vivants comme l'effet de la domination du sujet qui en jouit, mais comme l'expression d'une nécessité extérieure et indépendante à laquelle tous, dominés et dominants, se trouvent identiquement soumis : leur propre et commune conception du système des rapports sociaux . Les agents de la domination et de la soumission sociales sont séparés par le "mur du langage", et ils ne conçoivent, en tant que sujets, les relations réelles et imaginaires qu'ils tissent dans l'ordre du travail - leurs rapports de production - autrement que comme prenant effet de la Loi .

Ainsi, de même que le rapport d'appartenance n'est que l'expression positive de la revendication satisfaite d'une autorité sur la progéniture, il apparaît que le signifiant de ce rapport, en même temps qu'il institue l'identité sociale des sujets, véhicule le principe symbolique qui préside à l'exercice d'un *pouvoir* sur ces mêmes sujets . C'est pour prendre effet de la Loi que l'autorité induite des relations sociales tissées dans l'ordre du travail se fait *pouvoir* . Celui qui le détient ne conçoit pas l'exercer en son nom propre, ni en vertu des prérogatives qui lui sont associées dans l'ordonnance du cycle productif ou de la reproduction de ce cycle : pour autant qu'il parle dans l'accomplissement de ce pouvoir, il pense agir d'abord "au nom de la Loi" qu'il est mandaté pour "mettre en scène", et il entend que ceux à qui il s'adresse, qui subissent et reconnaissent sa prééminence, pensent de même . Dans la bouche de la personne investie du pouvoir, représentant des morts entre les vivants, le *nihimo* est un *maître-mot* .

Plusieurs interrogations importantes surgissent ici . C'est en effet une femme, comme on va le voir (la doyenne), qui polarise dans l'ordre symbolique la filiation, la distribution du signifiant identitaire au sein de son adelphie, dont le transfert rive aussi bien ses dépendants à l'ordre de la Loi - le champ de l'avènement de l'identité sociale se donne

simultanément comme l'espace symbolique auquel est suspendue l'actualisation d'une autorité comme pouvoir. Or cette femme n'a pas le pouvoir.

On a vu comment (troisième chapitre) l'autorité des femmes est préservée mais soumise à celle des hommes, et comment l'impossible exercice de celle-ci par les doyens masculins impose la délégation de l'autorité gerontocratique et son investissement comme pouvoir dans la personne du *humu*, dont la position dans l'ordonnance du cycle productif est indifférente à l'avènement de son statut. Le *humu* est celui qui sait parler, il est sélectionné par les anciens pour ses compétences gestionnaires, son intelligence des valeurs reconnues de la société, autrement dit ses capacités à parler et agir "au nom de la loi". Cette capacité lui est définitivement reconnue après sa sélection, à l'issue d'un long rituel d'intronisation, souvent qualifié d'initiatique ("l'initiation des *ma-humu*"), au terme duquel il se trouve lui-même en relation privilégiée avec les ancêtres de son groupe, au nom desquels il peut désormais parler et intervenir. Le *humu* partage avec la *apwya* cette parole autorisée, l'accomplissement de tous les rituels ou sont invoqués le nom et la puissance des morts (cultes agraires, implantation d'un nouvel habitat, nouveaux défrichements, funérailles). Ils sont l'un et l'autre les deux seuls notables du groupe à vivre sur le territoire adelphique, et je pourrais ajouter parmi les prérogatives du *humu*, outre la garde des femmes, des pagnes et du territoire, celle des ancêtres (1), morts et enterrés dans

(1) On notera que, lors du processus de création de "villages communautaires" (stratégie de développement de l'Etat mozambicain en milieu rural depuis l'indépendance en 75), les populations déplacées ou menacées d'expulsion de leur *mu-ttsethe* argumentaient rarement leur refus de renoncer à leur habitat ancien en faisant valoir l'abandon des anciens champs, la perte des plantations d'anacardiers, les difficultés à emprunter de nouvelles terres sur les territoires étrangers sur lesquels il se trouvaient "villagisés", la précarité de leur nouvelle condition au "village". Elles invoquaient le plus souvent l'existence des cimetières sur leur *mu-ttsethe*, et l'impossibilité de les abandonner. Le respect dû aux morts, comme la nécessité de s'assurer leur bienveillance à l'endroit des vivants, constituait l'essentiel de l'argumentation de la résistance à la "villagisation" dans le discours des intéressés. La référence aux cimetières revient dans tous les rapports administratifs de la Comissão Distrital dos Aldeias Comunaes de Namapa (Gefray-Pedersen 1985).

un petit cimetière au coeur du *mu-tthetthe* . *Apwya* et *humu* sont l'un et l'autre des "sujets supposés savoir", ils ont affaire directement et en connaissance de cause à l'ordre du nom des morts, et s'opposent comme tels au reste de leurs dépendants .

Le paradoxe de l'autorité masculine, souvent souligné dans la première partie de cette étude, intervient dans l'ordre symbolique avec la disjonction du pouvoir et de la référence identitaire, qui se soutiennent pourtant du transfert d'un signifiant unique : le dépositaire des attributs symboliques du pouvoir (*humu*) ne peut être la même personne que celle qui constitue la référence obligée de l'identité et de la filiation (la *apwya*).

Le *n'jeio* ou la *apwya*, tiennent leur autorité de leur position générationnelle ou d'antériorité dans la génération, d'un statut tout entier légitimé dans l'ordre du travail . Il n'existe pas de cérémonie particulière qui vienne sanctionner ou entériner l'accès de ces personnalités à leur statut . En revanche, la nécessité de l'aménagement d'un rituel d'intronisation du *humu* fastidieux, long, spectaculaire, mobilisant l'ensemble des notables lignagers de la région (chefferie), et invoquant l'essentiel du système symbolique dans lequel sont conçus les rapports sociaux et le pouvoir comme représentation de l'autorité, témoigne du fait que la position politique du chef de l'adelphie est toute entière constituée, aux yeux de ses pairs et de ses dépendants, à partir de l'ordre symbolique . On sait que l'homme intronisé *humu* ne dispose *a priori* d'aucune autorité induite de sa position dans l'ordre du travail, la modestie de sa condition de ce point de vue (cadet, sans "soeur") pouvait même jouer en faveur de sa nomination (chapitre troisième) . Ces particularités du pouvoir adelphique en pays *makhuwa* contrastent avec celles des systèmes sociaux patrilineaires où la chefferie du groupe coïncide avec la doyennerie masculine, où le pouvoir coïncide avec l'autorité constituée dans l'ordre du travail, et avec la polarité du rapport filiatique (*pater/patriarche*) - où l'assomption du pouvoir ne semble généralement corrélative d'aucune ritualisation, d'aucune mise en scène particulière (on n'intronise pas un patriarche) . A cet égard, il est tentant d'interpréter le surinvestissement symbolique qui caractérise le pouvoir adelphique, autour de la figure du *humu*, comme la contrepartie

nécessaire de l'impossibilité où il se trouve de polariser la distribution du signifiant identitaire qui véhicule la présence de la Loi parmi ses dépendants - prérogative indissolublement féminine .

La description rigoureuse de ce processus, évoqué ici à titre d'hypothèse, eût requis une information plus complète que celle dont je dispose . Je ne puis malheureusement décrire, par exemple, le détail des rites qui mènent en quelques semaines un cadet anonyme, sélectionné par les anciens, jusqu'à l'assomption intégrale de la chefferie de son groupe et du *nom* de son prédécesseur (le terme "succéder" était généralement traduit par mes interlocuteurs lusophones par la locution "tomar o nome" - "prendre le nom" du défunt) . Il y a lieu d'envisager en effet qu'une telle connaissance du contenu particulier du surinvestissement symbolique de la figure du *humu*, permette d'éclairer les modalités de la disjonction de l'identité et du pouvoir dans ce système social .

3) La métaphore maternelle et le lignage : l'errukulu

A supposer que l'on décline l'enchaînement des transferts imaginaires, dont se soutient la fonction nourricière, pour l'ensemble des membres de l'adelphie, selon l'analyse développée dans le premier chapitre, ils se noueraient tous autour de la figure de la *apwya*, la doyenne, aînée de la sororie des anciennes . C'est même là une définition possible de l'adelphie : celle-ci apparaît composée de l'ensemble des individus placés en quelque façon sous l'autorité de la *apwya* pour avoir été "*nourri*" par elle, ou par une sororie de femmes "*nourries*" par elle . Mais, de même que les sujets sociaux ne conçoivent pas l'appartenance au groupe adelphique en la rapportant à la fonction nourricière où se fonde la revendication d'autorité sur la progéniture, de même ils conçoivent le groupe adelphique lui-même, avec sa doyenne, comme une entité indépendante de la perception des

transferts matériels qui les constituent dans l'ordre du travail . De même que l'appartenance est conçue comme transmission du *nihimo*, de même - et somme toute logiquement - l'*apwya* située et perçue au pôle des transferts du surproduit dans le groupe adelphique, celle qui polarise l'appartenance dans le groupe, est d'abord conçue comme ayant transmis son *nihimo* à l'ensemble des membres du groupe dont elle est la doyenne : elle est celle par qui le *nihimo* a été acquis, de qui on le tient . La même personne qui polarise la fonction nourricière dans le groupe adelphique, en vertu de sa position dans le cycle productif, redistribue sur un autre registre le signifiant de l'appartenance, le *nihimo* . C'est elle qui deal la filiation, le nom et les secrets hérités des morts, aux mêmes dépendants qui se perçoivent par *allieurs* tous débiteurs à son endroit, d'avoir jadis été nourris .

Le double registre des attributions définissant le statut de la *apwya* est formulé comme tel dans le discours des intéressés : présentée comme la "femme qui nous a tous nourris", la *apwya* est aussi la "mère" de tous dans l'adelphie . La notion de "mère nourricière" exprimerait sans doute de la façon la plus adéquate ce qui fonde, dans l'imaginaire et dans la pensée des individus, les prérogatives de son statut .

Mais pourquoi "mère" ? ... étant entendu que l'on invoque explicitement par là la fonction génitrice : la *apwya* est réputée avoir donné le jour à tous les membres de son groupe . Du point de vue du système terminologique de la parenté, comme on le verra bientôt, la *apwya* est plutôt l'aînée des anciennes, soit l'aînée des *ashi-maama* ou des *epilipi* selon la génération junior ou senior d'Ego, elle n'est donc pas à proprement parler une mère classificatoire . D'un autre côté, même à supposer que l'*apwya* ait eu une descendance nombreuse à la première et à la seconde génération, cette descendance ne représente souvent qu'une fraction minoritaire des effectifs qui se rapportent à l'*apwya* comme à leur "mère" . Les lignes d'ascendance maternelle de la totalité des membres du groupe adelphique se nouent sur une ancêtre à trois ou quatre générations chez les morts, ils sont nés en majorité des *ashi-maama* et *epilipi* défuntes de la *apwya*, ou de ses collatérales . La *apwya* n'est donc pas plus une "mère" génitrice que

classificatoire . L'ensemble de ceux qui s'y rapportent comme à leur "mère" coïncide avec le groupe nourricier, le réseau social polarisé par la doyenne s'"alimente", si je puis dire, de la fonction nourricière qu'elle assume pour tous aux yeux de tous, il ne s'"engendre" nullement de la congénitalité . La fécondité particulière de son *etoko* est indifférente à la constitution du groupe social qui s'en réclame .

La *apwya* nourricière distribue à ses dépendants vivants le *nihimo* qu'elle a reçu jadis des mortes du groupe : plus ancienne entre les vivants, elle concentre tout le crédit nourricier imaginaire dont se soutient le transfert symbolique du signifiant de l'appartenance ; prochaine élue parmi les morts, son *nom* s'ajoutera bientôt à la liste ordonnée du nom des ancêtres où le groupe conçoit son histoire pour en étayer ses stratégies actuelles . Elle est pour tous les membres de son groupe la référence obligée de leur filiation ; comme telle, elle est le vecteur vivant de l'avènement de leur identité sociale . Les lignes d'ascendance maternelle ne sont "méconnues" (méconnaissance n'est pas ignorance) que pour être symboliquement rapportées, déplacées et concentrées sur la personne de la *apwya*, qui en vient à incarner seule l'ancêtre parmi les vivants de l'adelphie . La doyenne n'a pas donné la vie à ses dépendants, elle leur a transmis le signifiant de l'appartenance - lequel, on l'a vu, les maintient en vie en les rattachant à l'ordre de la Loi. N'en deviendrait-elle pas par là, pour l'ensemble des membres du groupe, une "mère" : au sens cette fois d'une sorte de "pater" féminin (elle polarise parmi les vivants le plus grand nombre de rapports filiatiques) symétrique à cet égard - à cet égard seulement - des doyens patrilinéaires ? L'allusion à la fécondité de sa matrice serait alors la métaphore par laquelle se trouve dite et conçue dans l'ordre symbolique la polarité d'un rapport d'appartenance, dont on constate que la circulation du signifiant qui l'institue vient irriguer très exactement les réseaux sociaux de dépendance résultant de la redistribution du surproduit (et non de la congénitalité) . "Pater féminin" mais non "matriarche", pour autant que ce dernier terme associerait au statut de la *apwya* l'exercice d'un pouvoir qui lui échappe en réalité . Il y a disjonction entre le lieu de la référence identitaire et celui du pouvoir .

La pensée dans laquelle sont objectivés et institués les rapports d'appartenance et le statut qui les polarise, va filer jusqu'au bout la métaphore matricielle/maternelle . En effet, pour être tous nés symboliquement d'un même "ventre" (*errukulu*) fécond, celui de la *apwya*, les membres de son adelphie *dénomment* leur groupe, en tant que *groupe de filiation*, c'est-à-dire en tant qu'il est pensable, conçu et institutionnalisé parce que nommé : *errukulu* (littéralement le ventre anatomique, celui qui enfle démesurément chez une femme enceinte) . Les membres de l'adelphie ne connaissent pas d'"adelphie", en revanche ils se conçoivent tous comme étant affiliés à un même "ventre", que je traduirai cette fois par *groupe lignager*. Le domaine de réalité de l'*errukulu*, l'ordre dans lequel il se déploie est donc celui du symbole, le groupe lignager est la *pensée* du groupe adelphique, lui-même défini et déterminé dans l'ordre du travail . Cette pensée se manifeste ici sous l'espèce de la métaphore maternelle, à partir de laquelle les sujets sociaux se représentent pour les actualiser dans la réalité les rapports adelphiques, par quoi ils reconnaissent et font reconnaître aux autres l'existence sociale de leur communauté particulière .

Je me propose de récapituler à présent ce qui sépare le groupe adelphique du groupe lignager, distinction conceptuelle que j'ai posée au principe de toute la perspective théorique engagée dans cette étude :

- l'adelphie est un groupe social défini dans l'ordre du travail, il résulte des relations sociales tissées autour des activités de production, des modalités de la circulation et de la consommation de la subsistance . Le lien social d'appartenance à ce groupe est corrélatif de la fonction nourricière, telle qu'elle est perçue dans l'imaginaire social, et qui porte une femme, l'aînée de la génération la plus ancienne, au pôle de cette fonction pour tous les membres du groupe . Les différentes étapes du cycle productif décrites dans le premier chapitre montrent qu'ils sont effectivement, directement ou par cadette ou génération interposées, tous redevables du grenier, sinon du travail, de cette femme . Cette relation de dépendance induit, entre autres, une revendication d'autorité sur le destin de la progéniture, qui constitue dans l'ordre du travail, la motivation

objective de la dénomination clanique (*nihimo*) et de son transfert, dans l'ordre symbolique .

- La transmission du *nihimo*, pur signifiant, est la conception que se font les sujets sociaux de leurs relations d'appartenance . Structurellement confondu avec la réalité qu'il objective, le transfert du *nihimo* institue les relations qu'il signifie à mesure qu'il circule le long des réseaux sociaux définis par la fonction nourricière . L'initiation est le moment social de cette "circulation" du signifiant, (transfert rituel du *nihimo*) qui institue l'appartenance/travail, sous les auspices de la filiation/symbole, en même temps qu'elle introduit les individus à l'intelligence de leur propre identité sociale, les soumettant à l'impératif vital de la Loi (nul n'est plus sensé l'ignorer au lendemain de l'initiation) . La même femme qui se trouve investie de la fonction nourricière dans l'imaginaire social, est aussi bien conçue comme polarisant la filiation de ses dépendants : la perception imaginaire de son statut nourricier par les membres de son adelphie se redouble d'une métaphore génitrice , telle que ceux-ci se conçoivent tous mutuellement issus du même ventre unique (*errukulu*) de cette femme . La conception de l'adelphie (groupe nourricier) elle-même, c'est-à-dire le groupe de filiation ou lignager, comme *pensée* de l'adelphie, se soutient de cette métaphore, jusque dans sa dénomination :

errukulu = ventre = lignage .

4) La conception généalogique des groupes et rapports sociaux. *errukulu*, *n'locko, nihimo* : la cartographie lignagère

Le *nihimo* est le signifiant du rapport d'appartenance ; il désigne également, comme on l'a vu l'ensemble des individus vivants qui s'en trouvent nommés, hantés par la Loi qu'il véhicule : le clan . Ce sont tous les gens qui se conçoivent, par l'effet de la métaphore maternelle, issus d'un

même ventre, celui de l'ancêtre fondatrice. Le *nihimo*, comme clan, groupe social, n'a d'autre réalité que cette commune référence identitaire . Les membres d'un même *nihimo* peuvent être plusieurs dizaines de milliers (pour les plus importants), dont les adelphies se distribuent à des centaines de kilomètres les unes des autres, personne ne pouvant prétendre connaître tous les autres . Il n'existe pas de structure d'autorité politique à l'échelle de ce groupe social . La disjonction de l'identité et du pouvoir s'exprime néanmoins au niveau du clan : on reconnaît toujours, aux côtés de l'ancêtre fondatrice, l'existence d'un homme, premier *humu* du groupe lignager originel.

Le nom des ancêtres fondateurs, la localisation du groupe lignager des héritiers "directs" de ces ancêtres, la généalogie (mythique) qui relie une segmentation quelconque aux héritiers du lignage-"mère", sont autant de savoirs secrets du clan, transmis à l'initiation . La possibilité de faire état de ces secrets, dans certaines conditions, permet à quiconque de s'identifier et de faire reconnaître sa filiation auprès d'un notable de son clan (il ne peut les dévoiler aux membres des autres *ma-himo*) . Le clan résulte en principe des multiples segmentations, et des segmentations de segmentations successives du groupe lignager originel dans le temps .

Le réseau tissé par la totalité des liens filiatiques issus d'une référence identitaire unique constitue une sorte de réseau social "dormant", rassemblant tous les individus qui partagent les effets d'une même loi . Les membres de ces réseaux ne se connaissent pas tous, ils n'ont jamais l'occasion de se rencontrer tous, mais ceux qui s'y reconnaissent sont toujours susceptibles d'en "ranimer" les liaisons dormantes au gré de l'*histoire*, du hasard des rencontres, des communautés d'intérêts militaires, alimentaires ou marchands . J'en donnerai quelques exemples disparates :

- Des alliances privilégiées se sont tissées au siècle dernier entre chefferies soumises à la domination de lignages affiliés au même clan, ouvrant leur territoire au passage des caravanes originaires des chefferies "parentes", ou se liquant pour assurer la défense commune de leurs

territoires contre les razzias des chefferies voisines - ou pour organiser ensemble ces razzias chez les autres (1) .

- On a vu comment, avec le récit de l'histoire du groupe *epotha* d'Afonso M., les membres fugitifs de son petit lignage ont été institutionnellement re-socialisés dans leur lignage d'origine, quarante ans après que leur grand-mère eût été enlevée . La même cérémonie autorise également l'incorporation au lignage d'un ou plusieurs membres du même *nihimo*, lointains et inconnus . Au temps de la culture forcée du coton par exemple, elle garantissait la re-socialisation de ceux qui fuyaient l'arbitraire d'un *regulo*, d'un *cabo* ou d'un *capitão* local, et cherchaient à s'établir sous l'autorité d'un chef moins mal-commode, plus arrangeant . Cette possibilité de fuite et de réinsertion institutionnelle immédiate (2), imposait d'ailleurs certaines limites au pouvoir des chefs soucieux de préserver les effectifs placés sous leur juridiction par l'administration coloniale . On rapporte le cas d'un *capitão* particulièrement brutal dans le nord du district (*regulado* de Taibo), haï par la cinquantaine de "familles" (*etoko*) administrativement soumises à son autorité : quinze ans plus tard, à la veille de l'indépendance, il ne comptait plus que cinq personnes inscrites sur son registre . Tous avaient fui, sollicité clandestinement et obtenu l'hospitalité sur le territoire de chefferies voisines . Certains s'étaient ré-incorporés au sein de nouveaux lignages (*erukulu*), sous l'autorité de nouveaux *ma-humu* affiliés au même *nihimo* . Ils ignoraient parfois le nom de leurs "parents" éloignés et jusqu'à l'existence de ces groupes lignagers affiliés au même clan, avant

(1) Cela n'a pas empêché, que deux chefferies dirigées par un même clan se soient parfois fait la guerre, comme ce fut longtemps le cas entre les Erate et les Chaka dont les populations sont placées sous l'autorité de *ma-pewe* affiliés au même *nihimo* lapone .

(2) Les fugitifs, ou prétendants fugitifs, se faisaient reconnaître auprès du *humu* sollicité pour qu'il devienne leur nouvel *humu*, en déclarant en secret le savoir ésotérique propre à leur *nihimo* commun . Avant que le *humu* ne donne son accord (et convoque tous les membres de son *erukulu* pour la cérémonie où les fugitifs se voyaient assigner leurs nouvelles *ashi-maama*, *epilpi*, *ashi-amaati*, leurs nouveaux *ashi-aalu*, *mulupalilaka* et *muhimaaaka*), il avait soin de se renseigner sur le nom de l'ancien *humu* . Il se rendait le cas échéant auprès de ce dernier, afin de mieux cerner la "mentalité" des fugitifs et les éventuelles motivations cachées de leur migration .

de les découvrir lors des prospections préliminaires à leur fuite .

- Lors des années difficiles, lorsque toutes les réserves des greniers du voisinage étaient épuisées, le *humu* et la *apwya* réunissaient les membres de l'adelphie, et désignaient parmi les hommes ceux qui devaient s'en aller quelques jours à l'extérieur de l'aire matrimoniale et de la chefferie, échanger quelques matinées de travail contre deux ou trois brassées de sorgho (*o'lola*) . Parmi les multiples recommandations de prudence et de politesse prodiguées aux jeunes hommes qui s'apprêtaient à partir faire *o'lola*, on leur conseillait vivement de s'adresser, autant que possible, aux membres locaux de leur *nihimo* .

En ce sens, le *nihimo* est une institution . Chaque *nihimo*, signifiant de l'appartenance et présence de la loi, est conçu comme ayant tissé dans le temps, de génération en génération, un réseau symbolique immense, où chaque maille est le lieu du nom d'un mort . Ce réseau symbolique, cette ordonnance généalogique, s'inaugure dans l'obscur et lointain passé de l'ancêtre . Mais de nom de mort en nom de mort, il s'actualise et s'incarne toujours dans la masse des milliers de sujets vivants qui ont reçu le même *nihimo* à l'initiation . Le lien symbolique qui unit tous ces sujets vivants, partageant la même loi avec le même nom, est en quelque sorte latent, connivence virtuelle, secrète, disponible et "dormante" . Il appartient aux vivants, lorsqu'ils savent reconnaître, par-delà le temps et les distances, la communauté des noms de leurs morts, de revitaliser, actualiser ces liens virtuels à l'invocation du cadavre dont ils partagent la mémoire du nom . Mais le contenu particulier de ce lien, le rapport qui se tisse alors n'est pas inscrit comme tel dans l'institution clanique, c'est l'*histoire* qui décide à cet égard, du contenu que les intéressés conviendront de lui donner : alliance guerrière, solidarité alimentaire en période de disette ... Surtout, peut-être, le clan constitue un vaste réseau social garantissant la ré-incorporation des individus ou groupes d'individus en détresse, dans une parentèle toujours déjà constituée, disponible . L'institution clanique permet à chacun de disposer, au-delà des limites de son aire matrimoniale et de sa chefferie, de "structures

d'accueil" présentant toutes les conditions démographiques, sociales et politiques indispensable à sa re-socialisation éventuelle dans le cadre des rapports sociaux adelphiques ordinaires (ces changements de parentèles ne se font guère néanmoins, sans l'approbation des deux *ma-humu*, chefs de deux *errukulu*) .

La ré-incorporation d'un parent éloigné dans le lignage suppose son insertion dans le système des relations d'autorité, de dépendance et de soumission adelphiques analysées dans la première partie - définies par le sexe, la génération et l'antériorité dans la génération . La position sociale du nouveau membre du lignage, c'est-à-dire essentiellement son appartenance générationnelle (il ne sera de toutes façons pas aîné), est déterminée par convention : la position générationnelle du nouveau venu, relativement à celle de son *humu* d'origine est reconduite dans son groupe d'accueil ("neveu" de son *humu* d'origine, il sera "neveu" de son *humu* d'adoption, "frère" du premier, il sera "frère" du second) . C'est à partir de ce repère conventionnel que l'individu incorporé peut reconnaître toute la chaîne de ses parents et affins d'adoption (la définition de l'appartenance générationnelle de l'adopté se révèle particulièrement importante, comme on le verra plus loin, lorsque l'on décide de lui trouver une épouse) . En définitive, la filiation commune des membres du clan les rapporte tous à l'identique de la structure symbolique où se trouvent conçues et instituées les relations d'autorité et de soumission constitutives de l'adelphie (et de la maison, voir plus loin l'analyse du système terminologique de la parenté). En ce sens, la référence symbolique à l'ancêtre commune a pour effet que chaque personne dispose virtuellement, non pas d'une ou dix *ashi-maama*, *epiipi*, *ashi-aalu*, mais de plusieurs milliers, tous insérés dans les multiples *adelphies* ignorées de son clan .

Là encore le signifiant parvient à constituer, à partir de son ordre, les rapports sociaux qui le motivent dans la réalité qu'il objective . La dépendance et la soumission sociale à l'endroit des *epiipi* et *ashi-aalu* se tisse d'abord (antériorité de logique) dans le cadre de relations sociales de production constitutives de l'adelphie et de la maison ; mais la seule invocation par l'individu adopté de ces termes de référence de la

parenté dans l'*errukulu* (pensée de l'adelphie) pour désigner des "parents" éloignés, suffit en principe à définir les contours d'une relation sociale à leur endroit, analogue à celle qu'il entretenait avec ses proches parents de l'adelphie. La soumission sociale d'Ego à son *aalu*, déterminée dans l'ordre du travail au sein de l'adelphie, est en principe transférable par la grâce du signifiant et de la référence à l'ancêtre commune, au crédit de tous les *asbi-aalu* d'Ego, fussent-ils ses "parents" au cinquième degré.

Le *nihimo* et l'*errukulu* semblent ainsi figurer les deux pôles extrêmes d'une sorte de "carte lignagère", fruit du déploiement arborescent de l'ordre du nom des morts sur lequel les vivants déchiffrent leurs rapports sociaux et les groupes sociaux qui s'en constituent. Si l'on retenait cette image, il conviendrait de situer entre les deux extrêmes une institution moyenne, une section de la "pyramide de pyramides" moins vaste que le *nihimo*, plus ample que l'*errukulu*, le *n'locko* :

A l'occasion d'une segmentation, lorsqu'un groupe quitte l'adelphie et le territoire où ses membres ont grandi, après avoir nommé un nouvel *humu* en son sein, il ne sort généralement pas des limites de la chefferie. Il s'arrange sans doute pour s'éloigner autant que possible de l'*errukulu* d'origine, afin de jouir d'une plus grande marge de manœuvre politique et sociale vis-à-vis du groupe dont il est issu ; les sissionistes quitteront pour cette raison l'autre matrimoniale, mais ils demanderont le plus souvent l'hospitalité sur le territoire d'une autre matrimoniale relativement proche, où ils savent trouver des personnes, des *ma-humu* connus qui les connaissent, auprès de qui l'insertion sera plus aisée, plus rapide et confiante. Ils demeurent dans les limites de la chefferie, tous ces gens reconnaissent l'autorité d'un même lignage noble, au sein duquel les *ma-humu* recrutent le *m'péwé* chef de leur chefferie. Ainsi rencontre-t-on au sein d'une même chefferie "historique", le plus souvent, plusieursadelphies dont les membres sont affiliés au même *nihimo*, l'ensemble composant un groupe de filiation distinct de l'*errukulu* ; il contient plusieurs *errukulu*, intègre plusieursadelphies dispersées sur diverses aires matrimoniales, placées chacune sous l'autorité d'un *humu* et d'une *apwya*. Ce groupe est également

(1) Les groupes descendants de captives (ancêtres inventés, chapitre quatrième) sont des groupes d'unification relativement restreints et localisés, ce sont de jeunes *ma-himo*, ils coïncident encore avec la figure institutionnelle du *n'locko* - ou même de *l'errukulu*, si ils n'ont encore été l'objet d'une segmentation.

On est ainsi tenté de se représenter la structure symbolique où se conçoivent, s'actualisent et s'instituent les rapports et groupes sociaux adelphiques par la figure d'une pyramide à trois étages, où la plus grande, de traduire *n'locko* par "lignage majeur".

L'on retient le terme de "lignage" pour traduire *errukulu*, on pourra convenir *l'apwammene* du *n'locko* - i.e. le *hunu* et *l'apwya* de *l'errukulu*-"mère". Si l'autorité rituelle et conjoncturellement politique du *hunu olupale* et de *locko m'pewe* peuvent compter jusqu'à dix-huit segmentations, placées sous En revanche, certains grands groupes d'unification (en particulier les *ma-deux ma-hunu*, témoins de l'existence passée de deux adelphies distinctes, segmenté de son "neveu" *Ukaniba*. Le groupe re-fusionné compte encore ses "mère") a conduit celui-ci à ré-incorporer son groupe malade dans le groupe le grave déficit démographique enregistré par le groupe de Murate (*errukulu* dont les effectifs coïncident exceptionnellement avec ceux d'une adelphie : est un *n'locko*, assez restreint puisqu'il ne compte que deux segmentations, *n'locko*. L'adelphie de Murate-*Ukaniba* par exemple (quatrième chapitre, II) la présence de la loi à l'échelle de cette vaste unité de filiation, le comme la doyenne des doyennes, "mère des mères", polarisant la filiation et segmentées, elle est appelée *apwammene* (lit. *apwya*-cher), elle est conçue précellence sur ses "sœurs" cadettes, sur les *apwya* des adelphies *hunu olupale*. La *apwya* de *l'errukulu*-"mère" jouit également d'une politique, du *hunu* de *l'errukulu*-"mère", distingué dans la terminologie comme territoire de la chefferie, reconnaît la prééminence rituelle, et parfois composé d'un *errukulu*-"mère" et de ses segmentations dispersées sur le effectif du nom de leurs morts communs. En outre, ce groupe filiatique respectifs), et savent en principe décliner l'ordre généalogique présumé ou connaissent souvent entre eux (ils connaissent au moins leurs *ma-hunu* distinct du *nihimo*, puisque les membres de toutes ces adelphies se

le plus vaste ensemble lignager, le clan (*nihimo*), contiendrait des ensembles plus restreints (*ma-locko*), où s'emboîteraient encore comme poupées russes, les plus petits groupes lignagers (*errukulu*). C'est du reste sous cette forme que mes interlocuteurs présentent spontanément, dans un premier temps, leurs institutions . Il convient de noter toutefois que ces trois termes n'opèrent pas simplement la distinction de trois ordres de grandeurs, à l'intérieur d'une structure arborescente se reproduisant à l'identique dans chacun de ses segments . Leurs champs sémantiques sont profondément hétérogènes :

Lorsque l'on demande à quelqu'un quel est son *nihimo* (ce qui est une indiscretion), la question est comprise sans ambiguïté, et s'il consent à répondre, il donnera un *nom* : Male, Munrekoni, Lukadje ... Le *nihimo* est d'abord un *nom*, signifiant de l'appartenance, c'est une entité symbolique dont le transfert manifeste la présence de la loi chez chacun de ceux qui en sont les dépositaires . *Ce n'est que par l'effet d'une synecdoque* que le signifiant du rapport d'appartenance désigne aussi la collection d'individus hantés par sa présence .

Si l'on demande en revanche à la même personne quel est son *errukulu*, il finira par dire éventuellement, après quelque hésitation, le nom de son *humu*, ou celui de sa *maama* . L'*errukulu* n'est pas un *nom* . "Ventre", métaphore maternelle, "*errukulu*" désigne communément l'ensemble des individus de l'adelphie, mais sa signification peut être considérablement plus vaste . Il peut désigner l'unité élémentaire composée d'une mère et des deux ou trois enfants issus de son ventre, ou encore le groupe rassemblant une aïeule, ses enfants et petits-enfants (l'*errukulu* est alors une fraction des effectifs de l'adelphie). Mais il peut désigner aussi l'unité composée

(1) L'ampleur démographique des *malocko ma-péwé* est communément expliquée par l'incorporation en leur sein de nombreuses *epotha* acquises lors des guerres de razzias (Khomala) . On peut également ajouter que les fonctions politiques du *n'locko mpéwé* ont contribué à préserver chez eux la mémoire de segmentations très anciennes, quand elles ont été oubliées depuis longtemps chez les groupes lignagers ordinaires, pour qui le *n'locko* n'a pas la même pertinence fonctionnelle (Geffray 1984 a) .

d'une ancêtre et de tous ceux que l'on suppose être sortis de son ventre (l'adelphie n'est plus alors qu'un sous-ensemble de l'*errukulu*) . Le terme "*errukulu*" est susceptible de désigner n'importe quel "ventre", n'importe quelle unité de filiation, quelle que soit son ampleur, de l'unité minimale composée d'une femme et son enfant, jusqu'à l'ensemble maximal constitué de l'ancêtre et de sa descendance - même si, comme on l'a vu, l'usage retient plus communément le terme pour désigner l'adelphie, le groupe social organiquement induit de l'organisation sociale de la production, dans l'ordre du travail .

Les champs sémantiques du *nihimo* et de l'*errukulu* sont donc tout-à-fait hétérogènes, ils ne distinguent pas deux grandeurs d'une structure identique, mais deux réalités radicalement différentes . Le *nihimo* est le signifiant dont le transfert établit la filiation, c'est le principe symbolique de la filiation, l'*errukulu* est le groupe social induit de l'opération de ce principe, quelle que soit l'échelle à laquelle il s'applique: il est le signifiant du groupe d'appartenance, pensé avec lui comme groupe de filiation . Une femme transmet son *nihimo* à ses enfants, lesquels forment alors avec elle un *errukulu* .

Le *nihimo* pouvant simultanément, par l'effet d'une synecdoque, désigner la collection d'individus qu'il hante, c'est-à-dire un groupe de filiation, le clan . Il est possible de dire que le *nihimo* (clan) est un *errukulu*, cela ne choquera personne - mais dire à l'inverse que l'*errukulu* est un *nihimo* est un non-sens . De même, la définition du *n'locko* comme étant un groupe de filiation composé de plusieurs *errukulu* doit être relativisée . L'usage le plus commun du terme "*errukulu*" entérine cette définition, mais puisque ce mot est également susceptible de désigner tout groupe de filiation, quelle que soit son ampleur, il est possible de dire aussi que le *n'locko*, groupe de filiation, est un *errukulu* (cela dépend du contexte) . Toutefois, le terme *n'locko* dénote clairement cette fois, une distinction quantitative relativement à l'"*errukulu*" entendu dans son acception commune : le *n'locko* est toujours un "grand" *errukulu*, c'est-à-dire qu'il contient plusieurs adelpies segmentées - plusieurs *errukulu* au sens commun . Ainsi est-il possible de dire, comme pour le *nihimo*, que le *n'locko*

est un *errukulu*, mais prononcer l'inverse (l'*errukulu* est un *n'locko*) est un toujours un non-sens .

On se rend compte à présent que l'image de la structure institutionnelle, la pyramide de pyramides étageant les groupes de filiation du plus vaste au plus restreint, du *nihimo* à l'*errukulu*, est partiellement inadéquate . Il y a sans doute quelque pertinence à isoler cette construction structurale, située à l'intersection des champs sémantiques de chacun des termes désignant les groupes de filiation . Mais cette construction ne rend que très superficiellement compte des processus sociaux objectivés et signifiés par ces termes, "*nihimo*", "*n'locko*", et "*errukulu*" . Elle tend en outre à occulter la réalité dynamique du dispositif symbolique lui-même, que ces termes animent et constituent . Ce dispositif, et les modalités de son articulation à l'ordre du travail qui le motive, semblent pouvoir être décrits de la façon suivante :

Au départ, si je puis dire, il y a deux éléments symboliques : - Le *nihimo*, signifiant du rapport d'appartenance motivé dans l'ordre du travail par la revendication d'autorité sur la progéniture, principe identitaire et véhicule de la Loi .

- L'*errukulu*, second signifiant, qui désigne le groupe social résultant du transfert du premier - signifiant du groupe d'appartenance (métaphore maternelle) . L'*errukulu* ainsi défini est un terme relativement abstrait, puisqu'il désigne sans restriction tout groupe d'appartenance, de la "mère à l'enfant" jusqu'à la descendance de l'ancêtre . L'usage tend néanmoins à stopper le glissement de la signification sur le seul groupe d'appartenance qui présente une fonctionnalité organique dans l'ordre du travail : l'adelphie .

Relativement à ces deux signifiants, que je pourrais qualifier de "primaires", les deux autres, le *nihimo* comme clan, et le *n'locko* comme "grand" *errukulu*, apparaissent dérivés, secondaires :

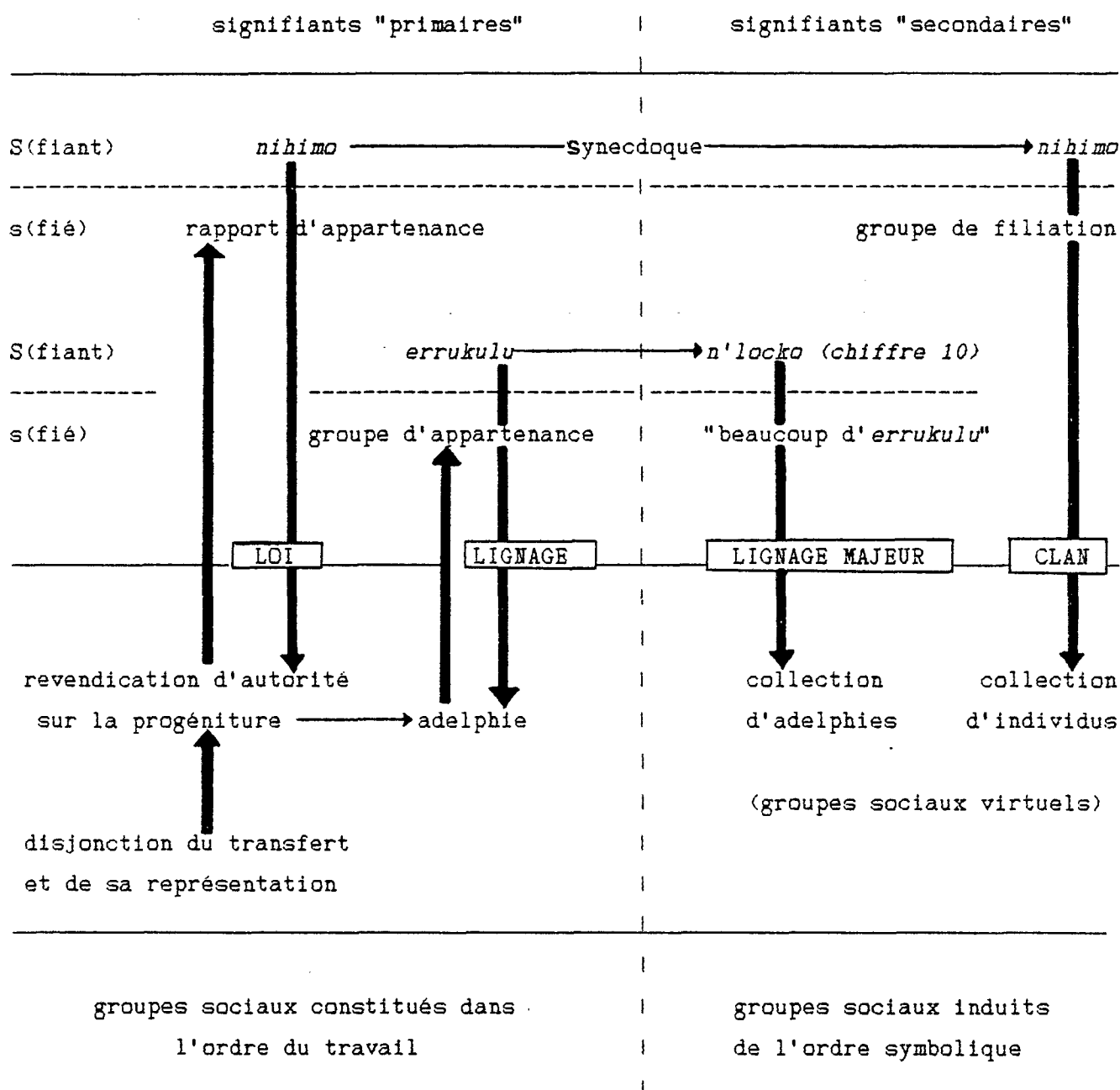
- C'est pour être primitivement le signifiant du rapport d'appartenance que le *nihimo* peut désigner, par synecdoque, secondairement, la collection des individus qu'il rive à l'ordre de sa Loi .

- C'est parce qu'il existe d'abord l'"errukulu", signifiant du groupe d'appartenance, métaphore maternelle où se trouve communément pensée l'adelphie, que le *n'locko* peut désigner secondairement un *errukulu* "plus grand" : une collection d'adelphies . Notons ici que le terme *n'locko* signifie également le chiffre 10, une pure quantité ; lorsque l'on interroge sur le double sens du terme, il est souvent simplement répondu que "*n'locko*" signifie "beaucoup d'*errukulu*" .

La distinction proposée ici entre deux catégories de signifiants, "primaires" et "secondaires", me semble importante dans la mesure où elle permet d'introduire une autre distinction : celle des modalités différentes de l'articulation du signifiant aux rapports sociaux qu'il objective, selon son caractère "primaire" ou "secondaire" . M'autorisant du schéma de la figure 20 (La filiation : travail, symbole, institution), je proposerai maintenant un schéma de l'*institution lignagère*, rendant compte à la fois des modalités de son articulation à l'ordre du travail, où elle trouve sa motivation, et de son retour instituant et constituant à l'intérieur de cet ordre, dont l'existence, l'actualité sinon la détermination, lui est soumise:

Commentaire de la figure 21 (p 349) : La totalité de l'*institution lignagère* serait réductible en dernière analyse à la revendication d'autorité sur la progéniture, qui constitue sa motivation dans l'ordre du travail (en deçà de la barre institutionnelle qui sépare et articule le travail au symbole) . Cette motivation est elle-même soumise au "facteur historique" (Benveniste) de la disjonction du transfert et de sa représentation, c'est-à-dire le détournement imaginaire constitutif de l'objet de la symbolisation . C'est de la satisfaction de cette revendication que résulte la formation dans le temps, dans l'ordre du travail, du groupe social d'appartenance, l'adelphie. Deux signifiants viennent aliéner la représentation de ces deux objets sociaux, le *nihimo* et l'*errukulu*, respectivement pensées du rapport d'appartenance et du groupe d'appartenance . Le *nihimo* fait retour dans la réalité sociale qui le motive (institution) sous la figure de la Loi (filiation), et l'*errukulu*, métaphore maternelle, sous celle du lignage, pensée instituante du groupe social d'appartenance (suite p.350)

Figure 21 - L'INSTITUTION LIGNAGERE (TRAVAIL, SYMBOLE, INSTITUTION)



organiquement constitué dans l'ordre du travail . Deux processus s'opèrent alors à l'intérieur de l'ordre symbolique, à partir de ces deux signifiants "primaires" :

- Par synecdoque, le *nihimo* signifiant du rapport d'appartenance en vient à désigner l'ensemble des individus qu'il hante et rive à l'ordre de sa Loi, instituant leur commune *affiliation* au groupe d'une morte, l'ancêtre présumée avoir distribué à tous la même filiation, la même identité, c'est le clan . Le clan n'a d'autre motivation objective, en dernière analyse, que la revendication d'autorité sur la progéniture, le rapport d'appartenance : ce n'est que dans la mesure où ce rapport doit perpétuer sa mémoire au-delà de la mort, que cette mémoire elle-même en vient à constituer la collection abstraite des individus qui s'en réclament . Cette collection d'individus, à la différence de l'adelphie, est un pur effet du signifiant, les gens qui la composent n'entretiennent entre eux aucune relation sociale organique, leur rassemblement n'est pas socialement fonctionnel, c'est en quelque sorte un *groupe de mémoire* . Le lien clanique n'a d'autre détermination que celle que lui confère l'ordre symbolique qui le constitue de part en part, il n'est que *virtuellement* un lien social - pur *feed-back* du signifiant, il ne prend quelque consistance sociale qu'au hasard et aux nécessités de l'histoire, *en-dehors de quoi il demeure socialement indéterminé* .

- Le *n'locko* vient dénommer l'ensemble des *errukulu*, des lignages segmentés d'un *errukulu*-*"mère"*, la mémoire a conservé cette fois l'empreinte précise d'un processus de segmentation relativement récent et localisé, c'est une sorte de "lignage majeur" . Chiffre 10, le *n'locko* évoque une multitude, il ne désigne toujours pas un groupe social organiquement constitué et déterminé dans l'ordre du travail, mais une collection de groupes sociaux, une collection d'adelphies . Le processus est analogue dans son principe à celui dont résulte le clan : le *n'locko* dispose sans doute d'une autorité rituelle et conjoncturellement politique, mais ses membres n'entretiennent entre eux aucune relation organique dans l'ordre du travail, ils ne se fréquentent guère en dehors des funérailles .

Si l'on ne subsiste pas hors de son lignage-adelphie, l'existence du *n'locko*-lignage majeur (comme du *nihimo*-clan) est tout-à-fait

indifférente à cet égard . Tous les *errukulu* qui le composent subsistent en outre comme tels, les uns hors des autres, indépendamment de leur intégration institutionnelle au *n'locko* - c'est en ce sens qu'ils n'y sont présents qu'à titre de collection . Comme le clan, le lignage majeur n'a d'autre détermination que celle que lui confère l'ordre symbolique qui le constitue, l'un comme l'autre sont des *groupes de mémoire* ; le lien social au sein du *n'locko* demeure virtuel, indéterminé (seule l'histoire vient l'actualiser) (1) . Il ne doit son apparence de plus grande réalité sociale relativement au *nihimo* qu'à la fraîcheur de cette mémoire, dans le temps, et à la proximité de ses segments, dans l'espace .

En somme, les rapports et les groupes sociaux institués dans la réalité sociale par les signifiants "primaires" (filiation, lignage), se soumettent l'actualisation des rapports groupes sociaux qui les motivent objectivement dans l'ordre du travail (rapport d'appartenance, adelphie) . Les signifiants "secondaires", en revanche, sont dérivés des premiers . Leur motivation est donc, en dernière analyse, la même, mais ce qu'ils instituent dans la réalité sociale ne coïncide pas avec ce qui les motive : les groupes qu'ils instituent sont tout entiers induits de l'ordre symbolique, ils demeurent socialement indéterminés, virtuels - à moins qu'une catégorie de sujets sociaux ne vienne à s'en emparer dans son histoire pour lui donner un contenu (1) .

(1) Le *n'locko* noble (*m'péwé*) par exemple présente comme tel un tout autre contenu fonctionnel que les *ma-locko* ordinaires . Il ne s'agit plus avec eux d'une collection de lignages subsistants les uns hors des autres, mais bien d'une structure lignagère hiérarchisée autour de l'*errukulu*-*"mère"*, chaque segment régnant sur une "sous-chefferie" sous l'autorité centrale (rituelle, mais aussi politique et militaire) reconnue et permanente . Une telle hiérarchisation, caractéristique du "lignage majeur" noble, intégrant cette fois ses segments dans une formation organique, est totalement étrangère aux *ma-locko* ordinaires (Geffray 1984 a) .

II - LA PARENTE : LE SENS DES MOTS, LE SYSTEME DES MOTS ET CELUI DES RAPPORTS SOCIAUX

Le *nihimo* est le signifiant de la revendication d'autorité sur les dépendants nourriciers . Cette hypothèse m'aura permis d'exposer jusqu'à présent, sous une forme à mes yeux plausible, l'information dont je dispose dans les domaines du symbolique et des institutions qui s'en soutiennent . Je me propose de poursuivre l'exploration du champ ouvert par cette hypothèse, puisqu'il me semble introduire aussi bien à la présentation du *système de la parenté*, c'est-à-dire, de mon point de vue, la conception que se font les sujets sociaux des relations qu'ils entretiennent entre eux au sein de l'adelphie, et entre adelphies, avec leurs affins - conception à laquelle se soumet leur pratique sociale .

Signifiant de l'appellation clanique, la circulation du *nihimo* le long des réseaux sociaux de dépendance définis par la fonction nourricière vient institutionnaliser le rapport d'appartenance adelphique pour "fonder" cette fois le clan et le lignage, comme groupes sociaux de filiation . Dans l'esprit et dans la pratique des sujets sociaux, l'adelphie n'existe que par la médiation instituante de ce signifiant . C'est de lui qu'ils s'autorisent

concrètement, dans la parole, pour actualiser l'exclusion des hommes-époux de l'autorité sur la progéniture . Mais si le rejet de hommes de la maison est à cet égard sans appel, on a vu par ailleurs qu'entre les femmes de l'adelphie elle-mêmes, la revendication d'autorité sur les dépendants nourriciers se distribuait de façon inégale, selon leur position générationnelle et d'antériorité dans la génération . Si j'ai considéré que la disjonction de la fonction nourricière dans la maison démarquait socialement l'adelphie comme groupe social d'appartenance, ne devrais-je pas m'interroger maintenant sur la distribution hétérogène de cette fonction entre les femmes du groupe d'appartenance ainsi défini, corrélative de leur hiérarchisation dans l'accomplissement du cycle productif ?

1) du côté du travail : deux sous-groupes d'appartenance

Il convient de rappeler ici les termes dans lesquels avaient été présentées et analysées les relations de dépendances et de soumissions entre les femmes, hiérarchisées, d'une même adelphie . En effet, de même que le contrôle féminin, exclusif des hommes, sur la redistribution du surproduit est apparu démarquer socialement l'adelphie comme groupe d'appartenance, de même on va voir que l'hétérogénéité statutaire des femmes démarque à nouveau en son sein des "sous-groupes" sociaux, qui semblent requérir à leur tour la symbolisation . Les liens sociaux qui s'en trouvent institutionnalisés n'auront pas cette fois, il est vrai, le caractère de liens filiatiques .

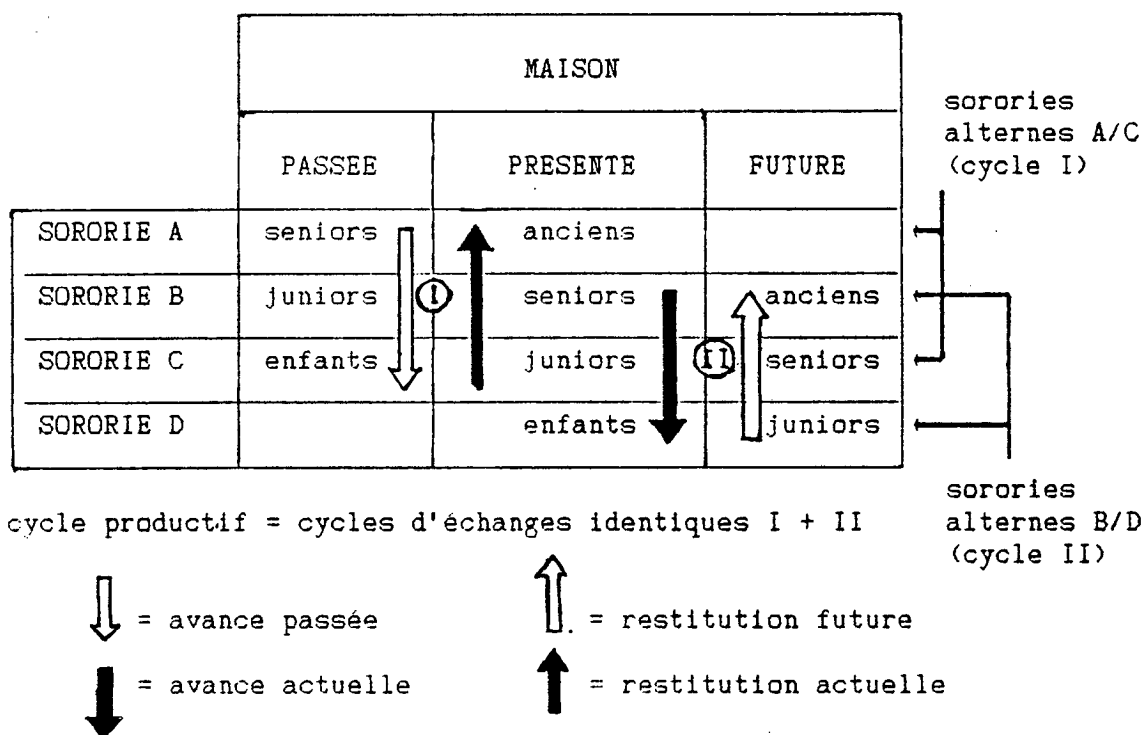
On a vu (chapitre premier) qu'une relation de soumission directe s'établit des femmes de la sororie juniore à celles de la sororie seniore, entre générations successives dans l'adelphie . Ces relations s'inaugurent au lendemain du mariage d'une fille par le transfert du produit de celle-ci

dans les greniers de sa mère (ou de l'ainée de celle-ci), et du travail de son conjoint sur les terres de cette même femme . Le produit résultant de ces transferts est redistribué aux femmes juniores (à l'épuisement de leurs réserves), et surtout, quotidiennement, aux enfants des juniores, à partir du grenier de l'ainée des seniores . La dépendance des juniores à l'égard de ce grenier, combinée aux formes particulières de la commensalité qui polarise la sustentation des enfants sur ce même grenier de l'ainée des seniores, autorise celle-ci à affirmer sa tutelle, revendiquer l'autorité sur le destin des enfants - cette fois entre générations alternes . Les femmes de la sororie seniore aliènent provisoirement l'autorité des juniores sur leurs propres enfants . L'autorité est ainsi socialement constituée, corrélativement toujours à la perception de la fonction nourricière dont elle s'autorise dans l'imaginaire, *entre générations alternes* .

La soumission entre les femmes de générations successives du même groupe d'appartenance, permet d'établir un rapport de dépendance (imaginaire) des enfants à la génération des seniores qui les "nourrit", qui prélude lui-même à l'établissement d'un second rapport de soumission, des juniores aux anciennes entre générations alternes . Cette soumission prend effet lors du renouvellement du groupe domestique, au passage social des générations, sanctionné par le mariage des aînées des enfants ayant été retirées dès leur sevrage à leur mère juniore par leur grand-mère seniore, et adoptées auprès d'elle . La femme seniore promue ancienne par le mariage de sa petite-fille adoptée, associe le jeune *etoko* à sa cour et reconstitue autour d'elle un nouveau groupe domestique (composé de deux générations adultes alternes) dans la même période où cessent les transferts en provenance de la génération qui lui succède, elle-même promue seniore et polarisant à son tour les transferts des ménages résultant du mariage des juniores cadettes.

J'avais figuré l'ensemble de ce processus, c'est à dire le cycle productif, dans la figure 7 que je reproduis ici, permettant de mettre en évidence le double échange identique différé dans le temps des subsistances entre générations qui le caractérise (cycle d'"avances et restitution" des subsistances entre générations selon C. Meillassoux) :

Figure 7 - CYCLE PRODUCTIF ET GENERATIONS ALTERNES



Ces transferts sont au principe de la reproduction matérielle du système social . Ils sont corrélatifs de relations de dépendance et de soumission sociales qui associent en un rapport spécifique les générations alternes d'une adelphe, exclusif des générations intermédiaires :

- la perception sociale de l'"avance", c'est-à-dire la fonction nourricière, permet aux seniores de dénier, d'invalider l'autorité des juniores sur leur progéniture, prélude à la future soumission sociale de celle-ci lorsque, promue junior (productive), elle assumera :
- le transfert "restitutif" auprès des seniors devenus anciens, improductifs (entre générations alternes) .

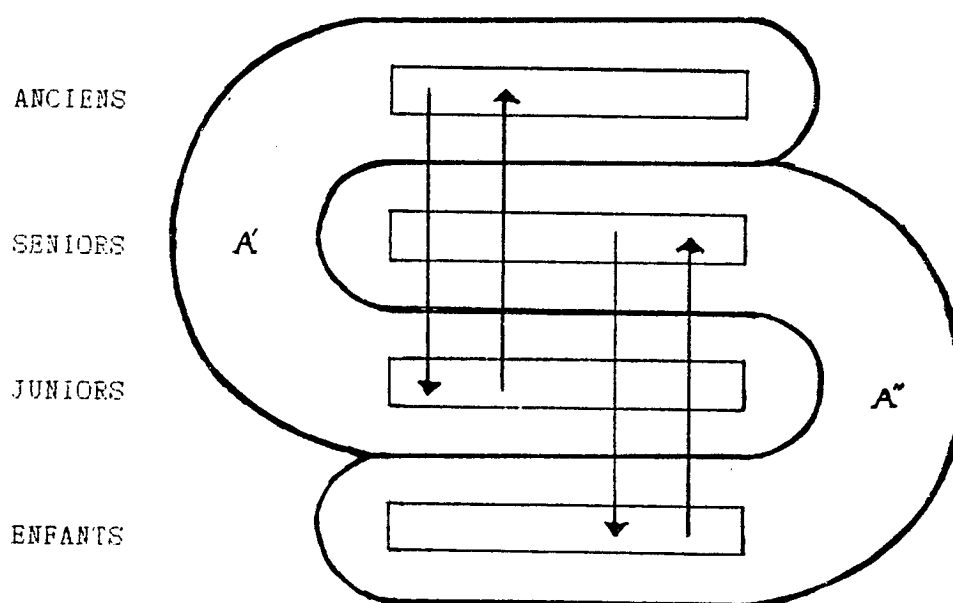
Rappelons que la fonction nourricière dans la maison, est moins décisive par elle-même (relation de nourricier à dépendant nourricier) qu'en tant que légitimation d'une revendication d'autorité des femmes sur leur descendance face à leurs époux . De la même façon, la disjonction de la

fonction nourricière dans l'adelphie est telle que les seniors peuvent s'en prévaloir pour affirmer leur prépotence sur le destin des enfants, à l'exclusion de leurs "mères" juniors .

Un même rapport imaginaire, né des modalités de la redistribution du surproduit :

- fonde et légitime d'une part l'exclusion des hommes-époux du contrôle sur la progéniture, comme tel il est constitutif positivement du groupe adelphique comme groupe social d'appartenance .
- il autorise d'autre part, au sein même de ce groupe constitué, l'exclusion de la sororie des femmes juniors du contrôle de sa progéniture, qui en vient à dépendre de la sororie seniore de leurs "grand-mères" . Il se constitue ainsi, au sein d'un même groupe d'appartenance (adelphie "A") deux "sous groupes" d'appartenance (A' et A" sur la figure 22) associant les générations alternes d'une même adelphie A :

Figure 22 - CYCLE PRODUCTIF ET SOUS-GROUPES D'APPARTENANCE
(A'et A") DANS L'ADELPHIE (A)



La portée fonctionnelle de la démarcation adelphique (au sein de la maison, groupe de production) est sans doute toute autre que celle de la démarcation générationnelle (au sein de l'adelphie, groupe d'appartenance) . Ces deux distinctions sont néanmoins l'une et l'autre interprétables en les rapportant aux modalités de la redistribution du surproduit, et le marquage des groupes sociaux qui en résultent a, comme on l'a vu, un caractère stratégique dans la reproduction du système social dans le temps .

J'ai émis plus haut l'hypothèse que la première démarcation, adelphique, définie dans l'ordre du travail, était signifiée et conçue dans l'ordre symbolique, dans la pensée que les sujets sociaux s'en font pour l'actualiser et la pratiquer dans la réalité, comme distinction *filiatique* - et les groupes sociaux qui en résultent comme autant de groupes lignagers, groupes de filiation . Qu'en est-il maintenant de la distinction générationnelle, toujours définie dans l'ordre du travail, qui tend cette fois à conjoindre les générations alternes pour les opposer aux générations intermédiaires à l'intérieur d'un même groupe adelphique/lignager ? Comment cette distinction est-elle conçue dans l'ordre symbolique, auquel est suspendue son existence ? Les "sous-groupes d'appartenance" que je crois devoir reconnaître au terme de cette analyse au sein du groupe adelphique ont-ils seulement, comme ce dernier, une existence symbolique ? En sont-ils, comme l'adelphie, institutionnalisés ?

2) du côté du symbole : la terminologie de la parenté dans l'adelphie

C'est la recherche d'une traduction adéquate de la terminologie qui va nous introduire progressivement à l'intelligence du système de la parenté . Elle permettra d'en dévoiler la logique, à mesure que je m'efforcerai d'identifier, avec la représentation adéquate aux mots de la

terminologie *makhuwa*, "ce" qui s'y trouve objectivé et institutionnalisé, qui se trouve aussi bien être "ce" qui les motive dans le système, s'il est vrai que ce ne sont pas des liaisons biologiques . Je considérerai dans un premier temps les termes par lesquels Ego masculin junior s'adresse et se réfère aux membres de sa propre adelphie .

Comment le jeune homme dénomme-t-il ses congénères de même sexe, c'est-à-dire les hommes de son adelphie et de sa génération juniore, avec qui, enfant, il a grandi et fut élevé dans la même maison, qui furent nourris ensemble aux mêmes greniers - tous nés en principe des femmes d'une même sororie (maintenant seniore) ? Il n'y a pas de terme générique pour désigner cette collection d'individus, la *fratrie*, parmi lesquels ego distingue entre ceux qui sont venus avant lui, plus âgés, et les autres, venus après lui, plus jeunes . Il se réfère aux premiers, ses aînés, comme à ses *mulupaliaka*, "mes grands", et aux seconds, ses cadets, comme à ses *muhimaaka*, "mes petits" . Pourquoi ne pas traduire *mulupaliaka* et *muhimaaka* respectivement par "frère" aîné et "frère" cadet ?

Mulupaliaka et *muhimaaka* (1) sont aussi les termes employés par une femme, ego féminin, pour désigner celles, plus âgées et plus jeunes qui,

(1) D'un point de vue simplement linguistique, l'antériorité et la postériorité dans la génération ne sont pas conçues par construction à partir d'un terme ou d'une racine unique, susceptible de correspondre chez nous à la notion générique de "frère" ; deux signifiants distincts, sans racine commune, sont assignés aux aînés et aux cadets masculins d'ego masculins dans sa fratrie . Le suffixe "aka" est un possessif, de ce point de vue, les termes *mulupaliaka* et *muhimaaka* signifient respectivement "mes grands" et "mes petits" . Au sens strict, l'équivalent *makhuwa* du français "frère" n'existe pas . D'autre part les "frères" classificatoires, ou "cousins parallèles" matrilatéraux, ne sont pas essentiellement des consanguins matrilatéraux, mais plus généralement des *hommes appartenant à la même adelphie pour avoir été élevés ensemble dans la même maison, dont l'appartenance a été rituellement sanctionnée et proclamée pour eux-mêmes comme pour l'ensemble de la communauté à l'initiation, et parmi lesquels on opère une distinction en raison de l'antériorité* : on sait que cette sanction institutionnelle permet d'affilier éventuellement un individu né hors de l'adelphie, ainsi que - plus difficilement sans doute - un individu né et parvenu à maturité, élevé et nourri à l'extérieur du groupe .

de la même manière, sont nées, ont été nourries et élevées avec elle dans la même maison . Il est déjà difficile de conserver le mot "frère" pour traduire deux termes dont on sait maintenant que la représentation d'individus de sexe féminin, leur est aussi bien associée en *makhuwa* . La distinction entre les sexes dans la génération n'en existe pas moins : elle dépend du sexe du locuteur . Ego féminin ne se réfère pas à l'ainé des hommes de sa génération comme elle le fait pour l'ainée des femmes, seule celle-ci lui est une *mulupaliaka*, tandis que les hommes lui sont tous des *ashi-rokoraka* (sing. *n'rokoraka*)- elle réserve l'appellation *mulupaliaka*, en tant que femme, à l'ainée des femmes . De même, ego masculin se réfère exclusivement, quand il invoque son *mulupaliaka*, à l'ainé de son sexe, les femmes de sa génération lui étant toutes, symétriquement, des *ashi-rokoraka*. Chaque sexe distingue également l'antériorité et la postériorité parmi les individus de leur génération de l'autre sexe, en ajoutant au terme générique *n'rokoraka* les qualificatifs "grand(e)s" et "petit(e)s" : *n'rokoraka mulupale*, et *n'rokoraka akane*, respectivement aînée et cadette des femmes de ma génération, pour ego masculin - ou aîné et cadet des hommes de ma génération, pour ego féminin :

- Figure 23 - TERMES DE REFERENCE, SELON LE SEXE ET L'ANTERIORITE DANS LA GENERATION (DANS L'ADELPHIE) - EGO MASCULIN ET FEMININ

GENERATION DANS L'ADELPHIE			
	FRATRIE		SORORIE
EGO MASCULIN	mulupaliaka EGO muhimaaka	/	n'rokoraka / n'rokoraka mulupale / akane
EGO FEMININ	n'rokoraka / n'rokoraka mulupale / akane	/	mulupaliaka EGO muhimaaka

← antériorité ← ←

A ce stade de l'analyse, les seules traductions adéquates en français, indifférentes au sexe d'ego, ne pourraient être que les locutions suivantes :

- *mulupaliaka* : l'ainé(e) des individus de même sexe dans la génération
- *muhimaaka* : le (la) cadet(te) des individus de même sexe dans la génération ,
- *n'rokoraka mulupale* : l'ainé(e) des individus de l'autre sexe dans la génération, et
- *n'rokoraka akane* : le (la) cadet(te) des individus de l'autre sexe dans la génération .

Il existe toutefois des termes de référence, susceptibles d'être utilisés également comme termes d'adresse, établissant la distinction entre les aîné(e)s des deux sexes, et d'usage commun à l'ensemble des locuteurs indépendamment de leur sexe . Hommes et femmes désigneront par *amunna* l'ainé des hommes dans leur génération, et par *epiipi* l'ainée des femmes . Si les quatre premiers termes semblaient évoquer une simple et rigoureuse symétrie des hiérarchisations respectives des hommes et des femmes selon l'antériorité dans la génération, les deux derniers sanctionnent la reconnaissance, commune à tous, d'une différence entre l'ainesse féminine et masculine, dont les prérogatives s'étendent il est vrai, sous des modalités distinctes, à l'ensemble de leurs cadet(te)s, quel que soit leur sexe . Une aura respectueuse accompagne l'usage des termes d'*epiipi* et d'*amunna*, qui désignent les lieux de deux autorités dans la génération .

Mais, j'ai eu à utiliser souvent le terme *epiipi* dans les chapitres précédents, pour désigner une "mère" de "mère" . En effet, les quatre termes qui viennent d'être présentés ne se définissent pas exclusivement à l'intérieur de la génération : *epiipi* et *amunna* sont aussi les termes usités pour désigner l'ensemble des congénères, respectivement hommes et femmes, de la génération de la "mère" de la "mère" : i.e. les congénères de cette femme dont on sait par ailleurs qu'elle détenait par devers elle les réserves du groupe domestique où Ego a été élevé - sa "grand-mère" sur le grenier de qui il a été principalement et régulièrement nourri dans son enfance . Pour ego junior(e), ces gens appartiennent à la

génération des ancien(ne)s . *Epilpi* et *amunna* leur sont des termes d'adresse, mais ego leur assigne également les mêmes termes de référence qu'à l'intérieur de leur génération, avec un principe de différenciation identique selon le sexe du locuteur, à ceci près que ces ancien(ne)s leur sont tou(te)s des aîné(e)s : les *epilpi*, anciennes de l'adelphe, sont des *ashi-rokoraka mulupale* pour ego masculin junior, et les *amunna* anciens lui sont des *mulupaliaka*, comme symétriquement, pour ego féminin junior, les *epilpi* sont des *mulupaliaka*, et les *amunna* des *ashi-rokoraka mulupale*. Inversement, pour les *epilpi* anciennes, les individus masculins et féminins juniors leurs sont respectivement des *ashi-rokoraka akane* et des *mulimaaka*, et pour les *amunna* anciens des *mulimaaka* et des *ashi-rokoraka akane*. Ego junior distinguera néanmoins l'antériorité à l'intérieur de la génération des ancien(ne)s, en la construisant à partir des termes d'adresse génériques communs assignés respectivement à la fratrie et à la sororité : indépendamment du sexe d'ego, l'aînée des anciennes est une *epilpi mulupale* (grande) et la cadette une *epilpi akane* (petite), comme l'aîné des anciens est pour tou(te)s les junior(e)s un *amunna mulupale*, et le cadet des anciens un *amunna akane*.

La terminologie apparaît ainsi prendre effet de la distinction d'une collection d'individus qui dépasse le cadre de la génération puisqu'elle associe deux générations alternes (figure 24). Cette distinction symbolique institue un *groupe social* unique par la continuité et la réciprocité terminologiques caractérisant les modalités de la désignation mutuelle de ses membres. Par les termes qu'ils emploient pour s'appeler et se désigner entre eux ou face à un tiers, l'ensemble de ces individus se conçoivent et se reconnaissent mutuellement appartenir, non seulement à la même adelphe, mais à un *sous-groupe social* distinct à l'intérieur du *groupe adelphe*, associant deux générations alternes - par un système homogène d'appellation et de désignation réciproques des individus qui les composent. Par ce système, les membres de ce sous-groupe conçoivent et instituent leur autodifférenciation selon le sexe et l'antériorité dans le *sous-groupe*, et non plus dans la génération.

Les traductions proposées plus haut étaient donc trop restrictives, le groupe social identifiable et défini par l'emploi de la terminologie n'étant pas, comme je l'avais d'abord supposé, la génération,

Figure 24 - TERMES DE REFERENCE ET D'ADRESSE SELON LE SEXE ET L'ANTERIORITE DANS LES GENERATIONS ALTERNES (DANS L'ADELPHIE)
- EGO MASCULIN ET FEMININ -

- pour ego masculin :

GENERATIONS	FRATRIES	SORORIES
ANCIENS	mulupaliaka	n'rokoraka mulupale
réf	amunna / amunna	epiipi / epiipi
adr	mulupale / akane	mulupale / akane
SENIORS	-----	-----
JUNIORS	mulupaliaka / muhimaaka	n'rokoraka / n'rokoraka
réf	EGO	mulupale / akane
adr	amunna / akane	epiipi / akane

- pour ego féminin :

ANCIENS	n'rokoraka mulupale	mulupaliaka
réf	amunna / amunna	epiipi / epiipi
adr	mulupale / akane	mulupale / akane
SENIORS	-----	-----
JUNIORS	n'rokoraka / n'rokoraka	mulupaliaka / muhimaaka
réf	mulupale / akane	EGO
adr	amunna / akane	epiipi / akane

mais deux générations alternes, composant ensemble un sous-groupe social homogène et distinct à l'intérieur du groupe adelphique . Ce groupe, induit de la terminologie, est par ailleurs congruent avec le sous-groupe d'appartenance identifié plus haut, dans l'ordre du travail . Je m'autoriserai de l'analyse menée alors pour considérer, en conformité avec l'analyse retenue ici, que *ce sont ces "sous-groupes" sociaux et les liens de dépendance et de soumission qui les constituent dans l'ordre du travail, qui se trouvent en fait objectivés et institutionnalisés ici, par l'usage de la terminologie* - et que ce sont ces mêmes relations, définies dans l'ordre du travail, qui motivent cette organisation particulière du dispositif terminologique . Les notions de "frère" et de "soeur", mais également celles de "grand-mère", "grande tante" et "grand-oncle" maternels, comme celles de "petits-enfants", "petits neveux" et "nièces" utérins, se révélant en tout état de cause inexistantes - et donc *impensées* comme telles- en *makhuwa*, les traductions adéquates et définitives seraient les suivantes - quel que soit le sexe d'ego (locuteur) :

- *mulupaliaka* : l'ainé(e) des individus de même sexe dans le sous-groupe d'appartenance,
- *muhimaaka* : le (la) cadet(te) des individus de même sexe dans le sous-groupe d'appartenance,
- *n'rokoraka mulupale* : l'ainé(e) des individus de l'autre sexe dans le sous-groupe d'appartenance, et
- *n'rokoraka akane* : le (la) cadet(te) des individus de l'autre sexe dans le sous-groupe d'appartenance .

Qu'en est-il alors des générations intermédiaires dans l'adelphie? Comment sont désignées ces deux collections d'individus, composées d'une part des congénères de la "mère" d'ego (ceux qui sont nés, ont été nourris et élevés avec celle-ci), que l'on désignerait spontanément comme "oncles" et "tantes" maternels d'ego, et d'autre part des enfants des congénères féminines d'ego junior - les enfants de son adelphie, ses "neveux" et "nièces" utérins (élevés et nourris principalement auprès de leur propre *epiipi* - i.e. auprès d'une quelconque "tante" ou "mère" d'ego) ?

Les individus membres de ces générations intermédiaires sont eux-mêmes membres d'un sous-groupe d'appartenance, puisqu'ils appartiennent à deux générations alternes, encadrant celle d'ego (junior) . Cet autre sous-groupe n'apparaît pas seulement identifiable par la logique interne de la désignation mutuelle de ses membres, telle qu'elle vient d'être exposée ci-dessus, mais aussi bien par la logique présidant à leur désignation externe - si je puis dire - c'est-à-dire par les autres membres de l'adelphie, ceux qui appartiennent au sous-groupe d'ego .

Ego masculin junior se réfèrera à l'ensemble des enfants féminins de ses congénères féminines, la sororie de la génération qui lui succède dans l'adelphie, comme à ses *ashi-maama* . Il invoquera le même terme pour désigner les femmes de la génération qui le précède, où il trouve sa "mère" et toutes les congénères féminines de celle-ci : ainsi les membres des deux sorories intermédiaires, immédiatement antérieure et postérieure à la génération d'ego - soit *l'ensemble des femmes de son adelphie n'appartenant pas à son sous-groupe* - lui sont toutes indifféremment des *ashi-maama* . De la même façon, les congénères masculins des *ashi-maama*, l'ensemble des hommes de l'adelphie n'appartenant pas au sous-groupe d'ego, sont classés *ashi-aalu* : ce sont les membres des fratries qui précèdent et suivent sa propre génération, soient, simultanément, ses "oncles" maternels et ses "neveux" utérins .

Les générations intermédiaires au sous-groupe d'ego sont donc bien conçues par lui comme relevant d'un groupe social unique - un *autre sous-groupe dans son adelphie* . L'absence du suffixe "aka" marquant la possession dans la formation des termes désignant les membres de cet *autre sous-groupe* marque assez leur opposition au sous-groupe d'appartenance d'Ego - et par la même occasion que c'est bien d'appartenance ou de *non-appartenance* qu'il s'agit ici (aka possessif) . La logique qui gouverne la désignation des membres de ce groupe distinct est néanmoins différente de celle par laquelle il désignait ceux de son propre sous-groupe :

- L'emploi des termes *maama* et *aalu* est indifférent au sexe du locuteur, hommes ou femmes se référant indistinctement par là, respectivement aux hommes et aux femmes de l'autre sous-groupe adelphique .

- Une autre différence, peut-être plus importante, caractérise la désignation "de l'extérieur" du sous-groupe adelphique : on y marque beaucoup plus nettement qu'à l'intérieur de son sous-groupe la distinction générationnelle . *Maama* et *aalu* ne sont susceptibles d'être utilisés comme terme d'adresse, qu'à l'endroit de la sororie et de la fratrie de la génération supérieure, et ne sont pas employés comme tels pour appeler les membres de la génération postérieure . On notera d'une part l'emploi du terme *mujuluaka* (plur. *ashi-juluaka*), par lequel ego masculin désigne les membres de la fratrie de la génération qui lui succède dans l'adelphie (1), et qu'il oppose aux *ashi-aalu* (comme terme d'adresse) de la fratrie antérieure, et d'autre part le terme de *mwamayaka*, par lequel le même ego désigne la sororie qui lui succède, qu'il oppose à ses *ashi-maama* (comme terme d'adresse) de la sororie antérieure (*aalu* et *mujuluaka* pour ego sont *mulupaliaka* et *muhimaaka* entre eux, comme le sont entre elles les *ashi-maama* et *mwamayaka* d'ego) .

Ego distingue l'antériorité entre ses *ashi-maama* de la génération antérieure en appelant l'ainée *maama mulupale*, et la cadette *maama akane*, ou plus fréquemment *naake* . De même l'ainé de la fratrie antérieure est *aalu olupale*, le cadet *aalu akane* . On retrouve sans doute les *ashi-maama* et *ashi-aalu akane* à la génération postérieure - comme terme de référence - mais ces termes ne sont pas utilisés pour invoquer les proches parents (ceux par exemple qui sont nés ou ont été élevés dans le même groupe

(1) On fait également mention de l'utilisation par ego masculin du terme *mujuluaka* pour désigner, de façon générique, l'ensemble des hommes des générations postérieures dans l'adelphie, incluant par conséquent les *muhimaaka* de la génération alterne d'ego . En ce sens, *mujuluaka* désigne indistinctement l'ensemble des dépendants masculins d'un homme . Le terme *n'jilahumu* par exemple, qui désigne le "petit-fils" du *humu* - i.e. le "petit-neveu" utérin à la génération alterne du *humu* (donc membre de son sous-groupe d'appartenance adelphique, qui épouse en principe la "petite-fille" utérine de son épouse), est construit à partir du terme "*n'julu*" . L'apposition du suffixe "*aka*" s'explique dans ce cas par la considération de l'ensemble des "plus jeunes" de l'adelphie d'ego comme "ses" dépendants, indépendamment de la distinction de "sous-appartenance" . La même extension du champ sémantique vaut pour *mwamayaka* (l'ensemble des femmes plus jeunes de l'adelphie) .

domestique qu'ego, ses enfants pour une femme, ou ceux de sa "soeur" pour un homme .

En fait, l'emploi de *mama* et *aalu akane* pour se référer aux membres des sororités et fratries postérieures d'ego est d'autant plus aisé que les individus dont il s'agit sont plus éloignés de la convivialité d'ego . Ils peuvent être invoqués à propos de personnes (de la génération postérieure d'ego) nées et ayant grandi dans un autre groupe domestique de la maison, ou encore, comme on le verra plus loin, pour se référer à des individus classés selon la terminologie adelphique du fait d'une affinité commune de leurs ascendants immédiats dans une même adelphie, ou enfin, lorsqu'il s'agit d'affiliés au même groupe lignager (*nibimo*, *n'loko*) mais d'appartenance adelphique distincte, vivant sur un autre territoire, dans un autre *errukulu* .

Peut-être faut-il voir dans cette restriction à l'usage généralisé de la terminologie classificatoire, l'expression d'une difficulté pour l'individu d'identifier sous un même terme deux catégories de personnes à l'égard desquelles il se définit et se confronte quotidiennement selon des modalités très différentes (*ashi-mama* et *ashi-aalu* des générations supérieures ou inférieures) - le principe terminologique identifiant les générations intermédiaires d'ego reprenant ses droits à mesure que les individus qui s'y trouvent classés sont plus éloignés des relations quotidiennes entretenues par lui .

Cette "difficulté" n'existe pas s'agissant du sous-groupe d'ego: tous les individus qui lui sont antérieurs dans son sous-groupe, quelle que soit leur génération, peuvent revendiquer à son égard une prééminence, de même que tous les puînés, de sa génération ou de la génération alterne, lui sont en principe soumis . La hiérarchie instituée dans ce cas par la terminologie à l'intérieur du sous-groupe d'appartenance est congruente avec les relations quotidiennes de dépendance et soumission . Au contraire, s'agissant de désigner les membres de l'autre sous-groupe adelphique, ego doit distinguer entre la génération qui le précède, à laquelle il demeure toujours soumis, de celle qui lui succède, sur laquelle il aura autorité (même si elle s'efface un temps devant celle de la génération qui le

précède) quel que soit l'ordre de primogéniture dans lequel les membres de ce sous-groupe se reconnaissent mutuellement autorité et soumission . Dans ce cas, les relations hiérarchiques à l'intérieur du sous-groupe d'appartenance ne correspondent pas, pour celui qui les désigne de l'extérieur (membre d'une génération intermédiaire) aux relations d'autorité effectives dans lesquelles il est saisi et qu'il actualise quotidiennement : ceci explique peut-être qu'un femme par exemple, ne se réfère pas à la fillette qui vit sous son toit comme à une *maama*, ainsi qu'elle le fait pour les vieilles femmes auprès de qui elle a grandi, dont sa propre mère génitrice - la même femme cependant invoquera sans hésitation une autre fillette de la même génération que la première, vivant dans un autre groupe domestique de l'adelphie, ou dans une autre adelphie du même lignage, comme une *maama* .

Les notions de "mères", "oncles" et "tantes" maternels, "fils", "filles", "neveux" et "nièces" utérins apparaissent maintenant privées de signification dans le système (1) . Je proposerai les traductions suivantes pour les substituer, qui me semblent mieux correspondre à ce qui est effectivement objectivé et représenté dans la terminologie *makhuwa* (termes de référence) :

- *maama mulupale* : l'ainée des femmes dans l'autre sous-groupe d'appartenance de l'adelphie,
- *maama akane* (ou *naake*) : la cadette des femmes dans l'autre sous-groupe d'appartenance de l'adelphie,
- *aalu mulupale* : l'ainé des hommes dans l'autre sous-groupe d'appartenance de l'adelphie, et
- *aalu akane* : le cadet des hommes dans l'autre sous-groupe d'appartenance

(1) Les termes par lesquels sont désignés les deux statuts, masculins et féminins, évoqués dans les chapitres précédents - le *n'jeio* et la *apwya* dans l'adelphie - ne relèvent pas comme tels de la terminologie de la parenté . Ces fonctions statutaires incombent normalement aux aîné(e)s des ancien(ne)s, leur appellation dans le système dépend du sous-groupe d'appartenance adelphique d'ego : *amunna* et *epiipi mulupale* pour ego junior, membre du même sous-groupe d'appartenance que son *n'jeio* et sa *apwya*, les mêmes notables sont respectivement *ashi-aalu* et *ashi-maama mulupale* pour ego senior, membres de l'autre sous-groupe d'appartenance .

de l'adelphie .

Je pourrai maintenant dresser le tableau de la terminologie de parenté à l'intérieur de l'adelphie :

Figure 25 - TERMES DE REFERENCE ET D'ADRESSE SELON LE SEXE ET L'ANTERIORITE DANS L'ADELPHIE (EGO MASCULIN)

- et délimitation des sous-groupes d'appartenance (A' et A'')
définis dans l'ordre du travail -

GENERATIONS	FRATRIES	SORORIES
ANCIENS	NULUPALIKA	N'ROKORAKA ALUPALE
SENIORS	AALU	NAANA
JUNIORS	NULUPALIKA / EGO / NUHINAAKA	NROKORAKA / ALUPALE / NROKORAKA / AKANE
ENFANTS	AALU	NAANA

Le schéma de la page 356 (figure 22) , figurait l'opposition, définie dans l'ordre du travail, de deux sous-groupes d'appartenance distincts à l'intérieur du groupe adelphique, du fait de l'hétérogénéité de la revendication d'autorité sur la progéniture dont peuvent se prévaloir les femmes (en raison du contrôle qu'elles assurent de la redistribution du surproduit) selon leur position générationnelle et d'antériorité dans la

génération . Le schéma de la figure 25 ci-dessus montre maintenant la congruence rigoureuse existant entre les groupes sociaux ainsi définis dans l'ordre du travail, et la logique qui préside à la dénomination et à la désignation mutuelle des membres de l'adelphie . Ceux-ci se classent les uns les autres selon deux principes :

- identification de classes d'individus dans l'adelphie selon les générations alternes, et différenciation selon les générations intermédiaires, par quoi ses membres apparaissent se concevoir eux-mêmes, dans l'ordre symbolique, comme distribués entre deux sous-groupes sociaux (les générations alternes) - par quoi ils pensent et instituent semble-t-il leur "sous-appartenance" adelphique, telle qu'elle se détermine dans l'ordre du travail,
- distinction des individus selon le sexe et l'antériorité à l'intérieur des sous-groupes adelphiques ainsi institués .

Il reste à décrire à présent la terminologie de parenté usitée pour désigner et appeler les affins : comment un homme par exemple, membre d'une maison, marié auprès d'une des femmes du groupe féminin adelphique qui en constitue l'ossature, s'adresse-t-il et se réfère-t-il à ces différentes femmes, à leurs congénères masculins ? ou - mais on verra que cela revient au même - comment les membres de l'adelphie, dont la logique de leur désignation mutuelle vient d'être présentée, se rapportent-ils aux étrangers mariés chez eux, les époux, "pères", "beaux-frères", "grands-pères" paternels, et aux congénères, membres de l'adelphie de ceux-ci, "oncles" et grands-oncles", "tantes" et "grandes-tantes" paternelles, "cousins croisés" etc. ? Il me faut de nouveau revenir sommairement à ce qui a été décrit dans les chapitres précédents, s'agissant des tendances internes à la logique du système social qui y orientent et informent dans l'ordre du travail les stratégies de l'affinité .

J'ai évoqué, au début du second chapitre, le mécanisme matrimonial par lequel les hommes parvenaient à étayer matériellement la soumission de leurs dépendants adelphiques masculins, en l'articulant, par la médiation des épouses dont ils contrôlent la dévolution, aux caractéristiques d'un cycle productif dont la gestion propre, directe, leur échappe. Un schéma d'alliance matrimoniale particulier, ordonné sur trois générations par les aînés masculins ou le *hunu* en leur nom, s'est révélé coextensif à l'accomplissement de ce processus. J'en rappellerai succinctement ici les différents moments caractéristiques. Les maîtres du mariage tendent à aménager, à l'avantage social d'ego masculin :

a - le mariage d'une jeune fille de la sororie postérieure dans l'adelphie d'ego avec un jeune homme de la fratrie postérieure à son épouse dans l'adelphie affine .

La situation ainsi créée peut être caractérisée de la façon suivante :

- En termes sociaux (relations de dépendances et soumissions sociales) : Ego voit la fratrie, née de la sororie de son épouse, saisir dans les réseaux de dépendance du groupe domestique de ses congénères, les femmes de la sororie de sa génération, les *ashi-rokoraka* qui lui sont elles-mêmes soumises. Il conquiert ainsi, indirectement, un peu de cette autorité sur la progéniture masculine de son épouse et de la sororie de celle-ci, impossible et interdite dans le cadre de son propre groupe domestique .

- En termes d'économie domestique (transferts et dépendances matériels) : ces affins, nés de la sororie de l'épouse d'ego, se trouvent alors mariés sur le territoire de ce dernier, occupés à nourrir par leur travail la progéniture masculine des femmes de la sororie postérieure à la génération

d'Ego : soit des dépendants directs d'Ego en génération alterne : la *fratrie cadette de son sous-groupe d'appartenance dans son adelphie* - ce sont tous des *muhimaaka* . La fratrie affine n'a elle-même aucune autorité sur la fratrie cadette du sous-groupe d'Ego, pas plus qu'Ego n'en avait jadis sur cette fratrie affine, qui nourrit à présent ses *muhimaaka* .

L'investissement perdu à la première génération pour Ego dans la sustentation de la progéniture masculine de la sororie de son épouse , enfants dont il n'a pas la maîtrise du destin, est finalement valorisé à la seconde génération par le mariage de ses dépendantes (la sororie postérieure dans son adelphie) avec cette jeune fratrie affine .

Cet investissement ne serait pleinement réalisé toutefois, qu'à la condition que la fratrie cadette dans le sous-groupe d'appartenance, les *muhimaaka* nés de cette union, retournent plus tard le transfert à Ego qui leur en a fait l'avance indirecte . C'est ce qui est socialement aménagé dans le second moment de ce processus matrimonial :

b - *Le mariage de la fratrie cadette dans le sous-groupe d'appartenance adelphique d'Ego, des muhimaaka, avec la sororie cadette dans le sous-groupe d'appartenance adelphique de l'épouse* - autrement dit, avec les *muhimaaka* de l'épouse .

L'épouse d'Ego a, en principe, adopté et élevé à ses côtés les aînées de ses propres *muhimaaka* : les filles premières nées des filles auxquelles sa sororie a donné naissance . Elle a retiré ces enfants à leur *maama* dès leur sevrage . Ce n'est qu'au moment où les aînés de la fratrie cadette d'Ego, soit les individus de la classe de ceux qui ont bénéficié de l'avance indirecte de celui-ci, seront mariés avec les aînées de la fratrie cadette dans le sous-groupe de son épouse (adoptées par elle une quinzaine d'années plus tôt), que le vieux ménage, promu ancien, devenu improductif, bénéficiera des services d'une nouvelle génération de producteurs . Ainsi :

- En termes *sociaux* (relations de dépendances et soumissions sociales) : de la même façon que Ego avait utilisé à son avantage, à la première génération, l'autorité (sur les époux) soumise (aux congénères) des femmes

de sa sororie pour recouvrer quelque autorité sur la fratrie affine qui lui succède, il met à profit à la seconde génération la même autorité soumise des femmes affines, pour se soumettre cette fois ses propres dépendants adelphiques - des *muhimaaka*, les aînés de la fratrie cadette de son sous-groupe d'appartenance . Ego crée ainsi les conditions d'une sujétion concrète et quotidienne de ses *muhimaaka* de la génération alterne, en les mariant à celles de son épouse . Son autorité eût été beaucoup plus ténue, sinon inexistante, si les jeunes gens avaient été mariés dans une autre maison .

- En termes d'*économie domestique* (transferts et dépendances matériels) : les prestations ordinaires réalisées par ces juniors, *muhimaaka* d'Ego, dans le cadre de son mariage, ont alors le caractère d'un transfert restitutif - c'est sur le produit de leur travail que subsiste maintenant en grande partie Ego (et son épouse) devenu improductif. L'avance qu'il avait effectuée jadis en générations alternes dans son adelphie - soit à l'intérieur de son sous-groupe adelphique, d'aîné à cadet - par la médiation du mariage de la sororie postérieure dans son adelphie avec la fratrie postérieure affine - lui est maintenant restituée par le mariage des *muhimaaka* destinataires de l'avance avec les *muhimaaka* de son épouse qu'elle avait adoptées jadis, dont les *etoko* sont associés à son propre groupe domestique .

Ce groupe domestique particulier, dont j'ai montré plus haut qu'il est le cadre social où se réalise, structurellement dans ce système social, les transferts restitutifs et la sustentation des post-productifs, est composé d'hommes et de femmes appartenant à un unique sous-groupe d'appartenance dans leur adelphie respective (à l'exclusion des enfants) .

En résumé, ce processus de mariages bilatéraux alternés autorise Ego:

- A se réapproprier le transfert de son surproduit, aliéné lorsqu'il était junior, en orientant le surproduit de la fratrie affine postérieure vers la sustentation d'un de ses dépendants dans son sous-groupe d'appartenance, alors que lui-même est devenu senior ; ce dépendant travaillera à ses côtés lorsqu'Ego sera promu ancien, improductif . De ce point de vue, la maîtrise

masculine du mariage, et l'ordonnancement de ce schéma d'alliance matrimonial particulier permet aux hommes d'instituer entre eux, à l'intérieur de l'adelphie, des relations de dépendance ancrées dans l'accomplissement du cycle productif, bien que l'administration directe de ce cycle leur échappe .

- A se soumettre la fratrie postérieure affine, à la première génération, en mariant la sororie postérieure de son adelphie avec elle : il satisfait en quelque façon un rapport de dépendance objectif en mal d'expression sociale, en aménageant l'assujettissement de cette fratrie à une autorité féminine qui lui est elle-même soumise . Cette autorité sur la fratrie postérieure affine est impossible dans le cadre du groupe domestique d'Ego - et *a fortiori* si ses membres viennent à être mariés dans une autre maison que la sienne .

- A se soumettre ses propres dépendants adelphiques, à la seconde génération, en mariant un cadet de son sous-groupe d'appartenance à une cadette du sous-groupe d'appartenance de son épouse . A l'inverse du premier moment, Ego donne cette fois un contenu matériel à un rapport social qui en est dépourvu, en soumettant son cadet à l'autorité de son épouse dans le cadre de son propre groupe domestique .

Les hommes de deux générations successives dans l'adelphie, et ceux, de même génération dans deux adelphies distinctes liées par affinité, tendant à réaliser simultanément le même schéma matrimonial, cette tendance se manifeste synchroniquement par un mariage des "cousins croisés" bilatéraux à chaque génération - c'est là l'expression formelle de l'opération concomitante de processus matrimoniaux qui prennent leur sens fonctionnel de l'alternance des mariages :

- *d'un dépendant de l'autre sexe avec un afflu du même sexe à la génération postérieure* (tous deux membres de l'autre sous-groupe d'appartenance d'Ego et de son épouse dans leur adelphie respective)
- *d'un dépendant du même sexe avec un afflu de l'autre sexe à la génération alterne* (tous deux cadet(te)s dans les sous-groupes d'appartenance d'Ego et de son épouse) .

La dynamique propre aux relations sociales définies dans l'ordre du travail (production et reproduction) tend à inverser le sexe des partenaires matrimoniaux à la génération suivant celle d'Ego, engageant des individus de l'autre sous-groupe d'appartenance, et *a répéter le même mariage à chaque génération alterne* (les noms des aînés d'une génération sont attribués aux aînés de la génération alterne - les premiers nés des cadets générationnels dans le sous-groupe) .

C'est la tendance à la mise en oeuvre de ce schéma d'alliance matrimonial, qui s'alimente toute entière d'un processus interne à l'ordre du travail, et qui manifeste plus précisément la tentative d'articuler l'autorité masculine à l'accomplissement du cycle productif, qui semble motiver la logique de l'appellation et de la désignation des affins dans l'ordre symbolique, comme on va le voir maintenant .

4) du côté du symbole : la terminologie de la parenté dans l'adelphie des affins

Je considérerai d'abord les affins d'Ego masculin junior dans la maison où il est marié, c'est-à-dire les membres de l'adelphie de son épouse. Si je m'en tiens au schéma d'alliance matrimoniale exposé ci-dessus, le mariage d'Ego s'inscrit à la convergence d'un double procès engageant, sous des modalités distinctes, chacune des adelphies affines, et venant prescrire à Ego une même classe de femmes épousables :

- l'aîné du sous-groupe d'Ego, son *mulupaliaka* à la génération alterne supérieure, tente d'aménager son mariage avec la cadette de son épouse, *muhimaaka* de celle-ci à la génération alterne postérieure dans son sous-groupe d'appartenance, soit une jeune fille juniore, de la même génération qu'Ego .

- simultanément, les affins d'Ego, et particulièrement ici les époux de ses *ashi-maama*, s'efforcent de négocier le mariage des mêmes jeunes filles juniores (la sororie postérieure dans l'adelphie des époux des *ashi-maama*, dont les membres leur sont soumises) à la progéniture masculine de la sororie de son épouse : soit Ego lui-même ou un individu de sa génération juniore .

Que l'on se place du point de vue de l'adelphie d'Ego, ou de celui de ses affins, toutes les femmes juniores dans l'adelphie affine sont ainsi classées comme des épouses virtuelles d'Ego junior, selon les logiques convergentes d'un double procès matrimonial engageant deux adelphies . Il les désigne toutes comme ses *alamwaka* . L'appellation vaut pour les juniores de toutes les adelphies affines d'Ego, indépendamment de son mariage dans une maison particulière (s'agissant par exemple des juniores d'une maison où est marié un *mulupaliaka* d'Ego, où lui-même n'est pas marié) . Lorsque l'une d'elle devient son épouse, *mwaraka*, les aînées de son épouse sont à Ego des *alamwaka mulupale*, les cadettes des *alamwaka akane* . Toute *alamwaka* peut devenir l'épouse d'Ego - à la mort par exemple d'un de ses congénères marié dans la même adelphie, dont il épousera la veuve .

Mais en même temps que la tendance à l'affinité bilatérale définit pour chaque adelphie une classe d'individus chez l'autre comme des conjoints virtuels, elle en proscriit une autre .

- du point de vue de l'adelphie d'Ego : les femmes de la génération antérieure à celle de son épouse, ont elles-mêmes été prescrites - et peuvent être encore convoitées lorsqu'Ego parvient en âge d'être marié - comme épouses aux *muhimaaka* des anciens lorsqu'il était enfant : les *ashi-aalu* d'Ego, c'est-à-dire aux membres de la fratrie de la génération antérieure d'Ego, congénères de ses *ashi-maama* . Les femmes prescrites aux *ashi-aalu* de la génération antérieure d'Ego, les *ashi-maama* de ses *alamwaka* lui sont par là proscriites . Les mêmes *ashi-aalu* d'Ego cherchant à marier plus tard leurs propres *muhimaaka* à la génération alterne avec les *muhimaaka* de leurs épouses, c'est-à-dire avec les jeunes filles de la génération postérieure d'Ego - les filles de ses *alamwaka* et de son épouse, celles-ci lui sont également, matrimonialement proscriites .

- conjointement, du point de vue de l'adelphie affine : les époux des *epiipi* d'Ego, c'est-à-dire la fratrie aînée du sous-groupe d'appartenance des *alamwaka* d'Ego (*n'rokoraka mulupale* de celles-ci), auront cherché à marier de façon privilégiée les femmes de la sororie qui leur succèdent dans leur adelphie (les *ashi-maama* des *alamwaka* d'Ego), avec la progéniture de leurs épouse : avec les *ashi-aalu* d'Ego . Ils les refusent à Ego . Enfin, les congénères masculins de l'épouse d'Ego tenteront de réserver le mariage de la progéniture de celle-ci, les filles nées des *alamwaka* d'Ego, avec un membre de la fratrie née de leurs propres épouses, c'est-à-dire avec les *ashi-aalu* de la génération postérieure d'Ego, les *mujuluaka* de celui-ci .

Ainsi, la logique du double procès matrimonial, envisagé tant du point de vue de l'adelphie d'Ego que de celui de l'adelphie affine, en même temps qu'elle prescrit les femmes de la génération correspondante à celle d'Ego dans l'adelphie affine, y proscriit celles des deux générations intermédiaires qui l'encadrent, soit la *totalité des femmes appartenant à l'autre sous-groupe d'appartenance de l'épouse d'Ego* : ce sont toutes des *ashi-maati* . Elles sont distinguées selon leur antériorité et leur postériorité relativement à l'*amaati* particulière à laquelle est associé le ménage d'Ego - qu'elle soit ou non la génitrice de son épouse : les aînées de cette *amaati* sont *ashi-maati mulupale*, les autres, y compris les enfants des *alamwaka*, cadettes à la génération alterne dans le sous-groupe d'appartenance des *ashi-maati* de la génération antérieure, sont des *ashi-maati akane*. Elles peuvent être à Ego les filles nées de la fécondation de son épouse .

Une difficulté analogue à celle observée pour l'appellation des enfants dans l'adelphie (rapportés aux mêmes termes de référence que les individus de la génération antérieure) se pose à Ego . Les filles nées de son épouse, avec lesquelles il partage son toit et ses repas, lui sont bien des *ashi-maati* (terme de référence), comme la *maama* de son épouse à l'endroit de qui il doit témoigner de tant de respect . Mais si Ego invoque spontanément la *maama* de son épouse comme *amaati*, il désignera plus communément les enfants qu'il côtoie quotidiennement du terme *mwansutiana*, i.e. littéralement les "enfants-femmes" (les garçons sont des *mwansulopwana*,

"enfants-hommes") . La terminologie classificatoire ne reprend ses droits, comme c'était le cas à propos des *ashi-maama* et *ashi-aalu* (membres des générations antérieures et postérieures d'Ego) qu'en raison de l'éloignement des enfants de la convivialité ordinaire d'Ego .

Restent les femmes, *mulupaliaka* et *muhimaaka* de l'épouse d'Ego, membres du sous-groupe d'appartenance de celle-ci dans son adelphie, aux générations alternes supérieure et inférieure : les *ashi-maama* des *ashi-maama*, en ligne ascendante aussi bien que descendante de l'épouse d'Ego (toutes les *ashi-maama* des deux classes d'*ashi-maati* d'Ego) . Ce sont toutes à nouveau des *alamwaka*, des femmes virtuellement épousables . Elles le sont par exemple lorsque Ego junior substitue à sa mort un *mulupaliaka* auprès de sa vieille veuve (il conserve sa première épouse juniore - ou il lui sera dévolue une seconde femme de sa génération s'il épouse la vieille femme en première noce) . A l'inverse, à la mort de sa femme, Ego ancien se verra proposer, pour substituer sa défunte épouse une *muhimaaka* de celle-ci, membre de la sororie cadette dans son sous-groupe d'appartenance . La dévolution au veuf d'une *alamwaka*, cadette dans la même sororie que son épouse - une femme âgée peu désirable - serait perçue comme un désaveu du vieux veuf, l'expression d'un rejet de l'adelphie où il est marié . Enfin, comme il l'a été évoqué dans le premier chapitre (cf. étude de cas Amida, p. 87), l'ancien qui n'a jamais démerité dans la maison peut se voir offrir en second mariage, sur initiative de son épouse, de son vivant, et à l'appréciation des notables adelphiques affins, une jeune fille de la sororie cadette du sous-groupe d'appartenance de son épouse, à fins explicites de substituer les défaillances sexuelles de sa vieille compagne (cette jeune fille est appelée *etuli*) .

En principe, on n'"héríte", c'est-à-dire que des vivants ne substituent les défunts auprès de leurs biens comme de leurs conjoint(e)s, que si l'on appartient au sous-groupe d'appartenance du défunt .

Les femmes que rencontrent et côtoie Ego dans la maison où il est marié, toutes membres de la même adelphie, apparaissent donc ordonnées

par lui selon deux classes terminologiques distinctes, les *alamwaka* et les *ashi-maati*, selon qu'elles se révèlent, par leur position générationnelle dans leur adelphie, disponibles ou proscrites matrimonialement à Ego, aux termes de la tendance aux mariages bilatéraux alternés exposée ci-dessus, et de la convergence de l'actualisation de cette tendance du double point de vue de son groupe adelphique et de celui de ses affins . Les notions de "belles-mères", "filles", "petites-filles", et "belles-soeurs" n'existent pas dans la terminologie de parenté *makhuwa* . Je proposerai les traductions suivantes, pour Ego masculin, quelle que soit sa génération :

- *alamwaka* : femme du sous-groupe d'appartenance de l'épouse (*épouse virtuelle*),
- *amaati* : femme de l'autre sous-groupe d'appartenance dans l'adelphie de l'épouse (*épouse proscrite*) .

Dans tous les cas, les *alamwaka* sont membres d'un sous-groupe d'appartenance dans leur adelphie correspondant au sous-groupe d'appartenance d'Ego dans son adelphie, et le sous-groupe d'appartenance des *ashi-maati* dans leur adelphie, correspond au sous-groupe des générations intermédiaires dans l'adelphie d'Ego . La définition de la *correspondance* des générations et des sous-groupes d'appartenance entre adelphies est automatique (déjà donnée) s'agissant de groupes avec lesquels l'affinité est déjà ancienne - il suffit d'ailleurs du mariage passé d'un ascendant quelconque, dont on a conservé la mémoire, pour constituer la référence à partir de laquelle se définissent pour tous les descendants de son groupe, les femmes possibles et proscrites dans le groupe affin - i.e. les correspondances des sous-groupes d'appartenance respectifs . Le problème peut toutefois se poser, s'agissant d'ouvrir une alliance matrimoniale avec une adelphie étrangère, où personne du groupe d'Ego n'a jamais été marié - quand en outre, elle est étrangère à l'aire matrimoniale . Dans ce cas (comme à l'occasion de l'adoption d'un individu d'une adelphie à l'autre dans le même clan), une référence *conventionnelle* est adoptée, établissant la correspondance des groupes d'appartenance des *ma-humu* respectifs des deux adelphies : si Ego est du même sous-groupe d'appartenance que son *humu*, toutes les femmes du sous-groupe d'appartenance du *humu* de l'adelphie

étrangère lui sont virtuellement des *alamwaka*, toutes les autres sont des *ashi-maati* .

La même tendance, définie dans l'ordre du travail, qui informe la logique de la distinction entre les épouses virtuelles et prosrites dans le groupe affin, détermine simultanément le choix des termes d'adresse et de référence par lesquels Ego appelle, désigne et conçoit la position sociale et statutaire des autres hommes mariés dans la même maison que lui, *indépendamment de leur appartenance adelphique* .

Les époux des *epiipi* de la conjointe d'Ego, qui ont épousé jadis les *mulupaliaka*, membres de la sororie aînée dans le sous-groupe d'appartenance de l'épouse d'Ego, ces hommes seraient, conformément à la tendance, des *mulupaliaka* d'ego dans sa propre adelphie . Ils peuvent bien appartenir en réalité à une autre adelphie que celle d'Ego : pour être marié dans la même maison que lui, avec une *mulupaliaka* de son épouse, il en devient pour Ego, *ipso facto*, un *mulupaliaka*, *amunna* - Ego l'appelle et le désigne comme tel . Les *ashi-maati* de la génération antérieure sont prosrites comme épouses à Ego, leur dévolution en mariage étant réservée, aux termes de la même tendance, aux hommes de la génération antérieure dans son adelphie, membres de l'autre sous-groupe d'appartenance, ses *ashi-aalu* : ainsi, les époux des *ashi-maati* d'Ego, quand même ils appartiendraient tous à une ou plusieurs autres adelphies d'origine que la sienne, lui sont tous des *ashi-aalu* . Quant aux époux des *ashi-maati* d'Ego à la génération postérieure, ceux qui ont épousé la progéniture féminine de son épouse et de ses *alamwaka*, la tendance matrimoniale les réserve aux *muhimaaka* à la génération alterne dans le sous-groupe d'appartenance de ses *ashi-aalu* - c'est-à-dire pour Ego, ses *mujuluaka* : tous les hommes qui viennent épouser les femmes de la sororie postérieure dans l'adelphie de son épouse sont à Ego pareillement des *mujuluaka* (*aalu* comme terme de référence) indépendamment de leur appartenance adelphique, éventuellement distincte . Enfin, Ego désignera ceux qui épouseront les *muhimaaka* de son épouse, membres de la sororie cadette dans le sous-groupe d'appartenance de celle-ci, comme ses propres *muhimaaka*, comme des membres de la fratrie cadette de son sous-groupe d'appartenance .

La tendance aux mariages bilatéraux alternés sur trois générations consécutives étant reconduite à chaque génération et par chacun des groupes engagés par l'affinité, se manifeste synchroniquement par une simple bilatéralité (mariage des "cousins croisés" bilatéraux) . Ainsi identifie-t-elle les affins d'affins, quelle que soit leur appartenance adelphique, aux membres de l'adelphie dans la terminologie d'adresse et de référence . La classe de parentèle qui leur est assignée en tant qu'affins d'affins - autrement dit leur sous-groupe d'appartenance relativement à Ego - est déterminée par la catégorie des femmes qu'ils ont épousées dans la maison où est marié Ego : épouses virtuelles ou proscrites à Ego . Ce sont les notions de "beau-père" et de "gendre" qui apparaissent à présent inadéquates . En outre, il me faut compléter les traductions proposées plus haut, concernant la désignation et l'appellation des membres masculins de l'adelphie d'Ego :

- *mulupaliaka* : l'ainé des individus de même sexe dans le sous-groupe adelphique, est aussi, pour Ego masculin, *l'époux de l'ainée des alamwaka* (d'une *mulupaliaka* de l'épouse),
- *muhimaaka* : le cadet des individus de même sexe dans le sous-groupe d'appartenance adelphique, est aussi pour Ego masculin, *l'époux de la cadette des alamwaka* (d'une *muhimaaka* de l'épouse),
- *aalu olupale* : l'ainé des hommes dans l'autre sous-groupe d'appartenance adelphique, est encore, pour Ego masculin, *l'époux de l'ainée des ashi-maati* (d'une *maama olupale* de l'épouse), et enfin,
- *aalu akane* ou *mujuluaka* : le cadet des hommes dans l'autre sous-groupe d'appartenance adelphique, est aussi bien pour Ego masculin *l'époux de la cadette des ashi-maati* (d'une *maama akane* de l'épouse) .

On découvre ainsi une "parentèle" nouvelle, induite de l'usage de la terminologie, composée de l'ensemble de la communauté des hommes de l'aire matrimoniale . J'ai noté plus haut (chapitre deuxième) que c'est précisément à l'échelle de ce groupe social que se réalise effectivement, et collectivement, un cycle d'avances et restitutions entre les hommes, articulé par l'opération des mariages multibilatéraux au cycle productif ordonné par

les femmes . D'un côté la tendance bilatérale, institutionnalisée par l'usage de la terminologie, exprime la volonté - contrecarrée par l'inégalité du croît démographique des groupes affins - d'associer à l'opération de ces cycles les effectifs masculins du groupe adelphique (marier tous les hommes de toutes les fratries de l'adelphie dans la même maison) . Mais d'un autre côté, l'apparement terminologique des affins d'affins institue aussi bien les relations de dépendances et soumissions sociales effectives et quotidiennes tissées entre les hommes par leur mariage commun dans une même maison, indépendamment de leur appartenance adelphique distincte . Le même processus d'extension de la terminologie adelphique aux affins d'affins est envisageable à la fois :

- comme objectivation instituant la tendance à l'affinité bilatérale qui la motive dans l'ordre du travail,
- comme objectivation instituant les relations tissées entre hommes dans l'ordre du travail, à l'échelle de l'aire matrimoniale, du fait de l'impossibilité pratique de l'actualisation de la même tendance .

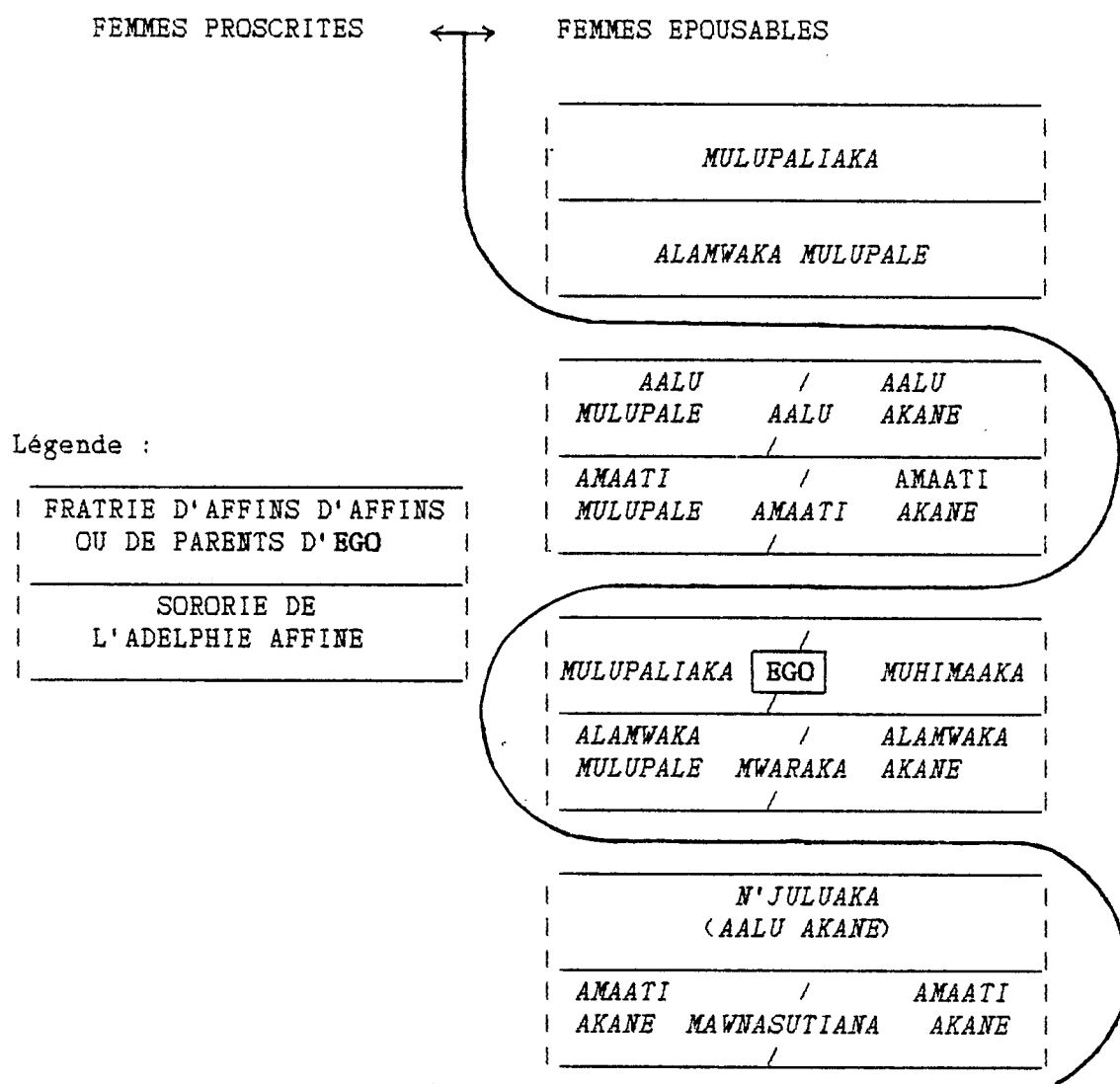
Je proposerai le schéma suivant, ordonnant la terminologie de référence dans la maison où Ego masculin est marié, et démarquant les générations des femmes épousables de celles des femmes proscrites . Cette distinction établit conjointement les correspondances entre les sous-groupes d'appartenance de l'adelphie de l'épouse, et ceux des adelphies d'Ego ou de ses affins d'affins apparentés (figure 26) .

Deux catégories d'affins n'ont pas encore été présentées, il est vrai qu'ils n'appartiennent pas à la maison d'Ego (marié), puisqu'il s'agit :

- des congénères des femmes de l'adelphie où il est marié, eux-même mariés auprès des femmes d'autres adelphies, dans d'autres maisons,
- des hommes mariés avec les femmes de la propre adelphie d'Ego, les époux de ses *ashi-maama*, et *ashi-rokoraka*, qui composent avec elles les effectifs de la maison où il est né, a grandi, où il a été nourri et élevé étant enfant . Parmi cette dernière catégorie d'affins, Ego compte en principe le fécondeur de sa génitrice .

Figure 26 - TERMES DE REFERENCE SELON LE SEXE, L'ANTERIORITE ET
LES GENERATION DANS LA MAISON

- démarcation des femmes épousables et prosrites dans l'adelphie affine -



Tous les congénères masculins, membres de la fratrie de la même génération que l'épouse d'Ego, congénères de ses *alamwaka*, lui sont des *pwapwaka*. Mais ils sont aussi ces hommes avec lesquels les *ashi-aalu* d'Ego tenteront de marier les jeunes filles de la sororie qui leur succède, i.e. les *ashi-rokoraka* d'Ego dans son sous-groupe d'appartenance. Ainsi,

pwapwaka désigne aussi bien les congénères masculins des *alamwaka* d'Ego, membres du sous-groupe d'appartenance de celles-ci, que les époux des *ashi-rokoraka*, mariés aux femmes du sous-groupe d'appartenance d'Ego dans son adelphie .

D'autre part, les congénères masculins des *ashi-maati* sont tous à Ego des *apaapa*, mais n'a-t-on pas, conformément à la tendance, négocié leur mariage avec les *ashi-maama* d'Ego ? Dans la mesure où la terminologie en institutionnalise le procès, Ego invoque un *apaapa* pour se référer aussi bien à l'époux de sa *maama* (son "père") - et plus généralement aux époux de toutes les *ashi-maama*, femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance . Le même terme est encore usité, logiquement, pour désigner la progéniture masculine de son épouse, les garçons à qui Ego mariera si possible les *ashi-maama akane*, les jeunes filles nées de la sorcriste de sa génération.

Une ultime catégorie de parenté paraît ne pas devoir être retenue ici, dans la représentation que se font les populations *makhuwa* de leur propre "parenté" : ce sont celles de "père", "oncle paternel", "grand-père" et "grand-oncle" paternels, "petits-enfants" patrilineaire, "beau-frère" ... La traduction adéquate des derniers termes qui viennent d'être présentés me semble devoir être celle-ci :

- *pwapwaka* : ce sont les membres masculins du sous-groupe d'appartenance de l'épouse d'Ego, i.e. tous les congénères des *alamwaka* et, simultanément, ce sont les époux des femmes du sous-groupe d'appartenance d'Ego dans son adelphie, i.e. tous les époux des *ashi-rokoraka*,

- *apaapa* : ce sont les membres masculins de l'autre sous-groupe d'appartenance de l'épouse d'Ego, i.e. tous les congénères des *ashi-maati* et, simultanément, ce sont les époux des femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance d'Ego, i.e. tous les époux des *ashi-maama* .

La même logique bilatérale qui identifiait plus haut des affins d'affins aux parents, indentifie ici tous les affins, qu'ils soient parents d'affins ou affins de parents - ils sont classés toujours en raison directe du sous-groupe d'appartenance d'Ego ou de son correspondant dans l'adelphie affine (congénères de femmes épousables ou proscrites) .

Je me propose de récapituler maintenant l'ensemble des traductions de la terminologie de parenté (termes de référence, pour Ego masculin) qui ont été proposées au fil de cette analyse, avant de conclure en présentant le schéma complet du système (figure 27) . Je ferai suivre les traductions proposées, des termes de parenté consanguine (en italiques) "correspondants" . Autrement dit, j'opposerai ce qui me semble être effectivement signifié sous le terme de parenté *makhuwa*, aux représentations associées à la terminologie occidentale (qu'on lui donne un contenu culturel ou biologique), et qu'il m'a fallu progressivement rejeter .

- 1 *mulupaliaka* : - l'ainé des hommes (Ego masculin) dans le sous-groupe d'appartenance,
- l'époux de l'ainée du sous-groupe d'appartenance de l'épouse,

* *Ego masculin* : frère aîné / grand-oncle maternel / époux de la soeur aînée de l'épouse / grand-père maternel de l'épouse / époux de la grand-tante maternelle de l'épouse ;

Ego féminin : soeur aînée / grand-mère et grand-tante maternelle .

- 2 *muhimaaka* : - le cadet des hommes (Ego masculin) dans le sous-groupe d'appartenance,
- l'époux de la cadette dans le sous-groupe d'appartenance de l'épouse,

* *Ego masculin* : frère cadet / petit neveu utérin / époux de la soeur cadette de l'épouse / petit-fils patrilinéaire / époux de la petite-fille et de la petite-nièce utérines de l'épouse ;

Ego féminin : soeur cadette / petite-fille et petite-nièce utérine .

- 3 *n'rokoraka* : - l'ainée des femmes (Ego masculin) dans le sous-groupe
mulupale d'appartenance ,

* *Ego masculin* : soeur aînée / grand-mère et grand-tante
maternelle ;

Ego féminin : frère aîné / grand-oncle maternel .

- 4 *n'rokoraka* : - la cadette des femmes (Ego masculin) dans le sous-groupe
akane d'appartenance,

* *Ego masculin* : soeur cadette / petite-nièce utérine ;
Ego féminin : frère cadet / petit-fils et petit-neveu
utérin .

- 5 *maama* : - l'ainée des femmes dans l'autre sous-groupe
mulupale d'appartenance,

* *Ego masculin et féminin* : mère (*maama*) / aînée des
tantes maternelles / arrière-grand-mère et arrière-
grand-tante maternelles .

- 6 *maama* : - la cadette des femmes dans l'autre sous-groupe
akane d'appartenance,

* *Ego masculin et féminin* : cadette des tantes
maternelles / nièce utérine / arrière-petite-nièce
utérine;

Ego féminin : fille / arrière-petite-fille utérine .

- 7 *aalu* : - l'ainé des hommes dans l'autre sous-groupe d'appartenance,
mulupale - l'époux de l'ainée des femmes de l'autre sous-groupe
d'appartenance de l'épouse,

* *Ego masculin et féminin* : aîné des oncles maternels /
arrière-grand-oncle maternel ; *Ego masculin* : beau-père
(*aalu*) / époux de la tante aînée de l'épouse / arrière-

grand-père maternel de l'épouse / époux de l'arrière-grand-mère et de l'arrière-grand-tante maternelles de l'épouse .

- 8 *aalu* : - le cadet des hommes dans l'autre sous-groupe
akane d'appartenance,
 - l'époux de la cadette des femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance de l'épouse,

* Ego masculin et féminin : cadet des oncles maternels / neveu utérin (*mujuluaka*) / arrière-petit-neveu utérin ;
 Ego masculin : époux de la cadette des tantes maternelles de l'épouse / gendre / époux de l'arrière-petite-fille et de l'arrière-petite-nièce utérine de l'épouse ; Ego féminin : fils / arrière-petit-fils utérin.

- 9 *mwaraka* : - l'épouse

* l'épouse

- 10 *alamwaka* : - l'aînée des femmes du sous-groupe d'appartenance de
mulupale l'épouse (femmes épousables),

* Ego masculin : aînée des belles-soeurs (soeur aînée de l'épouse) / grand-mère et grand-tante maternelles de l'épouse .

- 11 *alamwaka* : - la cadette des femmes du sous-groupe d'appartenance de
akane l'épouse (femmes épousables),

* Ego masculin : cadette des belles-soeurs (soeur cadette de l'épouse) / petite-fille et petite-nièce utérines de l'épouse .

12 *amaati* : - l'ainée des femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance
mulupale de l'épouse (femmes proscrites au mariage),

** Ego masculin : aînée des tantes maternelles de l'épouse / belle-mère (amaati) / arrière-grand-mère et arrière-grand-tante maternelles de l'épouse .*

13 *amaati* : - la cadette des femmes de l'autre sous-groupe
akane d'appartenance de l'épouse (femmes proscrites au mariage),

** Ego masculin : cadette des tantes maternelles de l'épouse / arrière-petite-fille et arrière-petite-nièce utérines de l'épouse .*

14 *pwapwaka* : - l'ainé des hommes du sous-groupe d'appartenance de
mulupale l'épouse,
 - l'ainé des époux des femmes du sous-groupe d'appartenance,

** Ego masculin : aîné des beaux-frères (frère aîné de l'épouse et époux de la soeur aînée) / grand-oncle maternel de l'épouse / grand-père maternel et époux de la grand-tante maternelle .*

15 *pwapwaka* : - le cadet des hommes du sous-groupe d'appartenance de
akane l'épouse,
 - le cadet des époux des femmes du sous-groupe d'appartenance,

** Ego masculin : cadet des beaux-frères (frère cadet de l'épouse et époux de la soeur cadette) / petit-fils utérin / petit-neveu utérin de l'épouse / époux de la petite-nièce utérine .*

16 *apaapa* : - l'ainé des hommes de l'autre sous-groupe d'appartenance de
mulupale l'épouse,
 - l'ainé des époux des femmes de l'autre sous-groupe
 d'appartenance,

* Ego masculin et féminin : père (*apaapa*) / époux de
 l'ainée des tantes maternelles / arrière-grand-père
 maternel / époux de l'arrière-grand-tante maternelle ;
 Ego masculin : aîné des oncles maternels de l'épouse /
 arrière-grand-oncle de l'épouse (1) .

(1) Il convient peut-être de rappeler les limites de cette description terminologique : l'insuffisance de mes matériaux ne me permettrait pas, en effet, d'établir le même tableau des termes de référence pour Ego féminin (à l'endroit de ses affins) . Toutefois, pour incomplète qu'elle soit, l'information à ma disposition tend à montrer que la logique de la désignation est la même : distinction des sous-groupes d'appartenance, et identification des parents d'affins et des affins de parents . S'agissant de la figure 27, le terme *pwapwaka*, employé par Ego pour désigner les affins de parents et parents d'affins dans les groupes d'appartenance correspondant au sien, n'est attesté dans mes notes que pour les générations correspondantes à celle d'Ego - il s'agit d'une lacune de mon information, aucun terme ne m'ayant été soumis par ailleurs pour substituer *pwapwaka* aux générations alternes d'Ego, et j'ai moi-même omis de m'informer sur ce point . Je me suis malgré tout permis d'assigner ce terme par construction aux générations alternes dans le sous-groupe d'appartenance correspondant à celui d'Ego chez ses affins - soumettant simplement son attribution à la logique du système, sans grande crainte d'être démenti . Tous les autres termes ont été recueillis sur le terrain .

Plus gênantes sont les insuffisances portant sur la terminologie d'adresse chez les affins, auxquelles, faute d'enquête complémentaire, je ne puis surseoir . Je signalerai simplement ici que l'appellation des affins à la génération alterne antérieure dans le sous-groupe d'appartenance d'Ego, les identifie aux parents de la génération correspondante : l'époux de l'*epiipi mulupale* d'Ego, son "grand-père" maternel ou l'époux d'une "grand-tante" maternelle, est souvent appelé *ataata*, terme par lequel il s'adresse également à ses *mulupaliaka* dans sonadelphie . De même, Ego s'adresse à la *mulupaliaka* de son épouse à la génération alterne, la "grand-mère" ou "grand-tante" maternelle de celle-ci (une *alamwaka mulupale* d'Ego) comme à sa propre *n'rokoraka mulupale* : *epiipi* . Les anciens des deux sexes dans les deux adelphies dont dépend Ego, distingués dans la terminologie de référence, sont ainsi confondus dans la terminologie d'adresse (*epiipi* et *ataata*) .

17 *apaapa* : - le cadet des hommes de l'autre sous-groupe d'appartenance
akane de l'épouse,
- le cadet des époux des femmes de l'autre sous-groupe
d'appartenance .

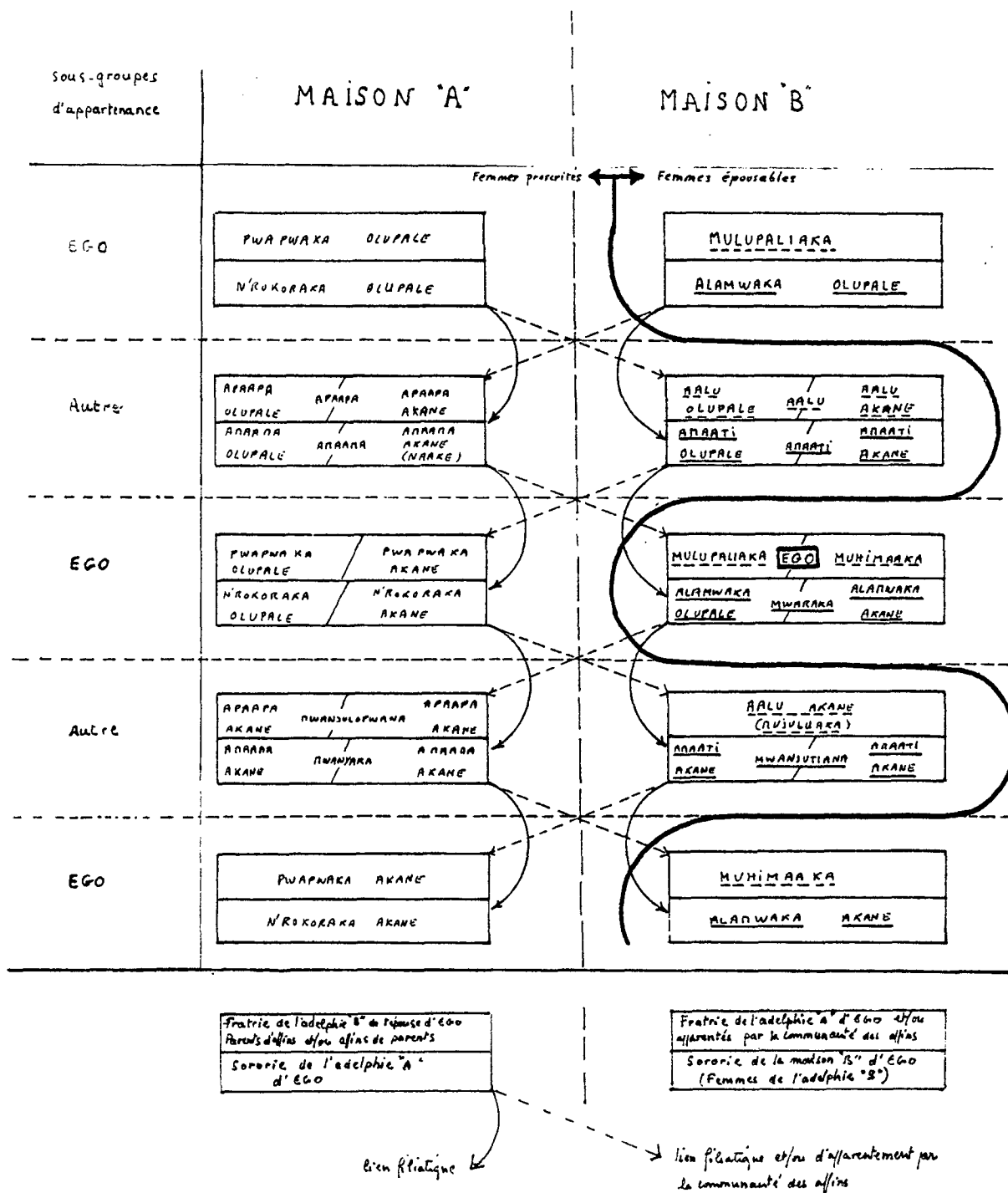
* *Ego masculin et féminin : époux de la cadette des
tantes maternelles / époux de la nièce et de l'arrière-
petite-nièce utérine ;*

*Ego féminin : époux de la fille et de l'arrière-petite-
fille utérine ;*

*Ego masculin : cadet des oncles maternels de l'épouse /
fils / neveu utérin, arrière-petit-fils et arrière-petit-
neveu utérins de l'épouse .*

Voir le schéma complet p. 390 (figure 27) .

Figure 27 - TERMINOLOGIE DE PARENTE MAKHUWA
- TERMES DE REFERENCE (EGO MASCULIN)



5) Conclusions : logiques formelles et motivations objectives du système symbolique de la parenté en pays ma-khuwa

L'hypothèse de travail retenue pour l'analyse et la description du système symbolique de la parenté a consisté à établir, pour chacun des termes de parenté vernaculaires, une traduction adéquate à "ce" qui semblait y être effectivement objectivé . J'ai dû, pour ce faire, laisser de côté, progressivement, à peu près toute la terminologie occidentale de la parenté - n'était-ce la notion d'époux(se) - à mesure que l'extension, les distinctions et identifications sémantiques propres à chacun des termes, apparaissaient contradictoires avec celles des notions "correspondantes" qui nous sont familières . J'ai simplement considéré qu'un terme désignant simultanément, par exemple, le "père", le "fils", le "neveu" utérin et l'"oncle" maternel de l'épouse, l'époux de la "tante" et de l'"arrière-grand-mère" maternelles etc. ne pouvait signifier en définitive aucun des concepts, sociaux ou biologiques, que nous associons nous-même à l'usage de chacun de ces termes . Autrement dit, le signifié du signifiant *makhuwa* "apaapa" ne saurait être composé de l'addition des représentations associées à l'ensemble des signifiants occidentaux par lesquels nous conceptualisons et distinguons nous-mêmes "ce" qui se trouve identifié dans la terminologie *makhuwa* . La représentation associée au signifiant *apaapa*, "ce" qui s'y trouve objectivé et le référent de cette représentation dans la réalité, n'est ni "père" ni "fils" (etc.), ni géniteur ni progéniture masculine (etc.), mais *autre chose* - j'ai proposé :

- homme de l'autre sous-groupe d'appartenance dans le groupe d'appartenance (adelphie) de l'épouse d'Ego, et
- époux des femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance dans le groupe d'appartenance d'Ego .

Au-delà de cet exemple, c'est la totalité de la terminologie de parenté (référence) qui peut être traduite en situant la personne désignée relativement au groupe d'appartenance d'Ego, à son sous-groupe et à ceux de

son épouse . La traduction ne se dédouble que par l'effet d'un processus d'identification des affins d'affins aux parents d'une part, et des affins de parents aux parents d'affins d'autre part . En fait, d'un point de vue formel, le système est réductible à l'opération de deux distinctions et de deux identifications symboliques parmi les individus, dont le point de départ *logique* est la *maison* :

- 1- distinction à l'intérieur de la *maison*, entre deux groupes sociaux distincts, celui des femmes et des enfants d'une part, et celui des hommes, (affins), d'autre part .
- 2- distinction à l'intérieur de chacun de ces groupes, entre deux sous-groupes sociaux (par l'identification des générations alternes) .
- 3- identification des affins d'affins au groupe .
- 4- identification des affins du groupe au groupe des affins .

La totalité des termes de parenté (référence) se distribue entre les personnes d'après leur sexe, leur position générationnelle relative, et leur degré d'affinité, en raison directe de ces quatre opérations - une ultime distinction traverse toutes les autres, opérée à l'intérieur de chacune des classes d'individus ainsi constituées, en raison de l'antériorité dans la classe . Ces quatre principes, quatre opérateurs purement symboliques (deux distinctions / deux identifications), suffisent à rendre compte de la formation du système de parenté comme système logique de dénomination des partenaires sociaux .

Il apparaît par ailleurs que chacun d'eux autorise, dans l'ordre symbolique, la mise en oeuvre d'un certain nombre de relations sociales, qui sont autant de moments stratégiques de la reproduction du système dans l'ordre du travail :

- 1- La *première distinction* : elle conçoit et institue une relation imaginaire, née des modalités de la redistribution du surproduit, qui fondent et légitiment dans l'ordre du travail l'exclusion des hommes-époux du contrôle sur le destin de la progéniture . Ce rapport imaginaire est constitutif positivement du groupe social d'appartenance composé des femmes, des enfants et des hommes adultes nés de ces femmes et élevés

auprès d'elles (adelphie) . La "première distinction", autrement dit la symbolisation de ce rapport social imaginaire et du groupe social qu'il constitue, s'opère par la transmission du signifiant de l'appellation clanique, le *nihimo*, qui institue les relations d'appartenance qu'il objective à mesure qu'il circule le long des réseaux sociaux définis par la fonction nourricière . L'initiation est le moment social de cette "circulation" du signifiant (transfert rituel du *nihimo*) qui institue l'appartenance et la promeut, dans l'ordre symbolique, en *filiation*, en même temps qu'elle fonde (dans l'histoire cette fois) le *groupe lignager* comme groupe de filiation - pensée instituant de l'adelphie. L'initiation introduit par là les sujets sociaux à l'intelligence de leur propre identité sociale et aussi bien, dans le sillage de ce transfert symbolique, à la reconnaissance des effets prescriptifs et prohibitifs résultant de l'opération des trois autres opérateurs logiques du système de dénomination des partenaires sociaux :

2- *La seconde distinction* : la même relation imaginaire née des modalités de la redistribution du surproduit, autorise à l'intérieur du groupe d'appartenance ainsi constitué (conçu et institué par l'opération de la première distinction symbolique), l'exclusion transitoire des femmes d'une génération, du contrôle de leur propre progéniture - qui en vient à dépendre de la génération alterne antérieure . Cette relation imaginaire, qui fonde et légitime dans l'ordre du travail le déni d'autorité qui frappe chaque génération sur le destin de sa progéniture, est constitutive positivement de sous-groupes sociaux d'appartenance, associant les générations alternes, et les opposant aux générations intermédiaires au sein d'un même groupe d'appartenance . La "seconde distinction", la symbolisation de cet autre rapport social et du sous-groupe social qu'il constitue dans l'ordre du travail, s'opère par la continuité et la réciprocité terminologiques qui caractérisent les modalités de la désignation mutuelle de ses membres - par quoi ils conçoivent et instituent leur distinction d'avec les générations intermédiaires, elles-mêmes rapportées dans l'ordre symbolique à un autre sous-groupe social unique et homogène, par l'emploi d'un autre

continuum terminologique instituant, de l'extérieur, la commune identité de ses membres .

3- Les deux identifications : les hommes sont maîtres du mariage, mais exclus de la gestion du cycle productif ; ils tendent à se réapproprier les prérogatives sociales qui lui sont associées, indirectement, par l'aménagement des mariages : a) d'une femme de la génération suivante, membre de l'autre sous-groupe d'appartenance dans l'adelphie ("nièce" utérine), avec un homme de la génération correspondante dans l'adelphie des affins ("fils") ; b) d'un homme à la génération alterne postérieure dans le sous-groupe d'appartenance ("petit-neveu" utérin / "petit-fils" patrilinéaire), avec une femme de la génération correspondante dans l'adelphie des affins . La réalisation de ce schéma matrimonial sur trois générations permet aux hommes de se soumettre socialement les "fils" à la première génération, d'orienter le surproduit de ceux-ci vers la sustentation d'un dépendant adelphique à la génération alterne, et de donner un contenu matériel tangible à la soumission de ces derniers par leur mariage avec une cadette de l'épouse (à la génération alterne) associée à leur groupe domestique . Ce procès institue un cycle productif d'avance et restitution entre les hommes, par la médiation des rapports de dépendance et de soumission tissés entre les femmes : les hommes exploitent successivement l'appareil des femmes de l'adelphie (à la première génération), puis celui des femmes affines (à la seconde génération) . Chaque génération, et chaque adelphie tendant à engager simultanément le même procès à son avantage, leur réalisation concomitante prendrait la forme , synchroniquement, d'une simple bilatéralité . Cette tendance, motivée et définie dans l'ordre du travail, informe les stratégies de l'affinité . Elle est conçue et instituée dans l'ordre symbolique par l'opération des "deux identifications" : des affins d'affins au groupe d'une part, et du groupe des affins aux affins du groupe d'autre part .

*

*

*

Les quatre opérateurs logiques qui gouvernent à la construction formelle du système de parenté (deux distinctions, deux identifications), permettent aux sujets sociaux de concevoir et d'instituer les principaux moments structurels de la reproduction de leur système social, tels qu'ils s'effectuent dans l'ordre du travail .

Travail ou symbole, le point de départ est la *maison* - c'est-à-dire la communauté domestique, ou la cellule de production - l'entité sociale où subsiste, sous des modalités historiques et sociales déterminées, l'ensemble de la population . Chacun des opérateurs symboliques vient y instituer, en définitive, un rapport de force entre des catégories sociales définies par le sexe, la génération et l'antériorité (entre femmes et hommes, entre femmes et entre hommes), l'enjeu de chacune de ces confrontations étant toujours, sous diverses modalités, l'appropriation du destin social - et productif - de la progéniture née ou à naître des femmes. Les dénis successifs d'autorité, constitutifs positivement des appartenances de l'individu à l'aube de sa vie productive, s'articulent tous à la perception sociale des transferts, dans l'imaginaire où se déploient les prérogatives de la fonction nourricière - et jamais sur le transfert réel (producteur/consommateur) de la subsistance .

Les modalités particulières de la socialisation de ces transferts déterminent leur perception sociale, c'est-à-dire la *perception sociale de la dépendance*, elles structurent ainsi des relations imaginaires qui constituent simultanément l'objet et la motivation de la symbolisation . Ce n'est que pour être symbolisée, instituée, que la relation imaginaire peut prendre dans l'esprit des sujets sociaux une place fondatrice et motiver en retour leur action .

Ainsi, si la *maison* (cellule de production) est le point de départ logique de la symbolisation, et si les relations sociales qui la constituent dans l'ordre du travail lui sont sa motivation objective, la *maison* est aussi bien le point d'arrivée et le résultat du procès symbolique, mais sous la forme cette fois d'une institution : le *système symbolique de la parenté, comme système logique de dénomination des partenaires sociaux instituant les appartenances, et comme loi prescriptive et proscriptive des épouses* . Ce système se donne ici comme le *complexe symbolique et institutionnel dans lequel les sujets sociaux pensent et pratiquent leurs relations sociales de production et de reproduction* .

Il est bien entendu que ces relations matérielles et imaginaires n'adviennent elles-même à l'existence que pour autant qu'elles sont symbolisées dans l'esprit des sujets sociaux . La distinction effectuée ici entre les différents registres du travail et du symbolique - et au sein du travail entre l'imaginaire et le réel - n'a de pertinence qu'analytique, logique et non chronologique . La fonction symbolique est toujours déjà donnée . Les trois registres sont coextensifs à toute *pratique humaine*, aussi nécessaires à son existence que peut l'être leur distinction analytique pour son intelligence .

CONCLUSION, PERSPECTIVES .

L'interprétation proposée dans cette étude envisage les sujets sociaux dans la réalité des contraintes liées à leur existence immédiate . Mais les cycles vitaux (travail/consommation/reproduction), loin de déterminer immédiatement la forme de la société, se donnent plutôt comme l'enjeu vital d'une lutte où s'opposent les sujets sociaux . Les dépendances imaginaires et les soumissions sociales qui se dessinent et se structurent au fil de cette lutte, polarisent les sujets en diverses catégories sociales. Ce sont ces relations imaginaires qui sont apparues constituer l'objet et la motivation de la symbolisation (pensée) sociale où elles s'aliènent, de telle sorte que les sujets sociaux ne peuvent parvenir à la saisie, à la vérité de leur être social dans cette pensée .

Cette problématique s'est progressivement insinuée dans l'analyse, pour l'ordonner parfois à mon insu . Elle soutenait déjà, encore que de façon non explicite, les quelques éléments d'analyse du discours du pouvoir actuel au Mozambique (voir préliminaires), où je me suis efforcé de mettre en évidence la positivité d'une méconnaissance dans la construction de l'édifice idéologique où le pouvoir asseoit sa légitimité . Puis est venue la positivité d'une autre méconnaissance, portant sur les transferts matériels dans la société des *makhuwa* . Un segment particulier du système des rapports sociaux s'y est donné comme non représenté, et donc impensable (socialement) par les sujets sociaux (le rapport producteur/consommateur), tout en déterminant néanmoins les modalités du détournement de la perception des relations qu'ils entretiennent entre eux . Il m'a fallu alors parler d'*imaginaire*, s'agissant de l'image socialement déterminée que les sujets (catégories sociales) *perçoivent* d'eux-mêmes et de leurs propres relations . Illusion spéculaire, nullement contingente, *qui substitue la dépendance socialement perçue à la dépendance réelle, déniée* .

L'illusion véhiculée dans l'imaginaire est corrélative d'un déni, d'une méconnaissance . L'édifice social tout entier semble se soutenir de cette illusion : que l'on perçoive le travail des jeunes hommes, pour le reconnaître socialement et le concevoir derrière les greniers des vieilles femmes, et toute la logique du système des rapports sociaux paraît menacer de s'effondrer . La société est le lieu d'une réélaboration permanente de la fiction, qui apparaît toujours corrélative de l'exercice d'une *autorité qui s'en soutient, y perçoit et y donne à voir les attendus imaginaires de sa puissance* .

Cette distorsion définit ainsi les caractéristiques et les limites du domaine où s'exercent la domination et la soumission sociales, champ de la segmentation-socialisation des cycles vitaux où les sujets sociaux se constituent pour autant qu'ils s'opposent, où les besoins ne manifestent leurs exigences que par la médiation du désir de l'autre, qui humanise leur objet comme les modalités de leur satisfaction . L'exclusion des femmes de l'accès au marché, l'exclusion des hommes de l'accès aux greniers, les hommes prédateurs/protecteurs des femmes gardées/volées, définissent un dispositif de relations de dépendances réelles et imaginaires, de relations d'autorités et de soumissions sociales, envisageables comme le résultat historique d'une opposition dynamique des sujets sociaux dans l'aménagement de ces cycles vitaux (travail/consommation/reproduction) .

Mais la cohérence interne de ces relations, l'apparente autonomie de leur intelligibilité qui m'a permis de les traiter pour elles-mêmes dans la première partie de cette étude, n'empêche pas que leur actualité demeure suspendue, comme partout ailleurs dans la pratique humaine, à la symbolisation . Les sujets sociaux dont l'opposition constitue le système des dépendances matérielles et imaginaires, sont séparés d'eux-mêmes, les uns des autres, comme de leur propre pratique par le "mur du langage", et par le système des symboles où ils formulent les significations de leurs pratiques, de leurs soumissions ou de leurs dominations .

Un renversement intervient alors, car le rapport imaginaire s'aliène dans la symbolisation, au sens où les *sujets sociaux* n'éprouvent pas la nécessité du rapport social en raison de ses déterminations dans la

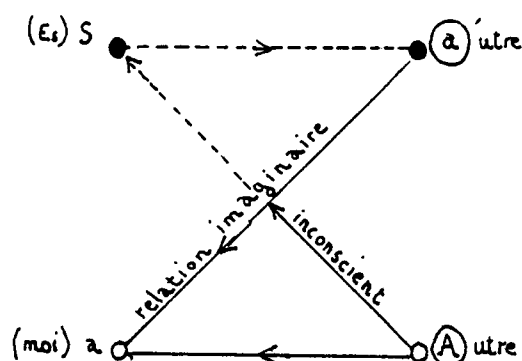
réalité, mais à l'intérieur du système symbolique où il se trouve objective, ou il se voit proposer (imposer) un sens. C'est pour éprouver la nécessité du rapport social à l'intérieur du système symbolique où il acquiert ses significations, et pour éprouver les effets quotidiens de vérité de cette pensée dans la pratique sociale, qu'apparaît la figure de la loi - l'essence non encore juridique de la loi, l'âme de l'institution. L'analyse des représentations associées aux principaux signifiants dont se soutiennent les institutions lignagères (*errukulu*, *n'locko*, *n'ihimo*) comme de ceux du système terminologique de la parenté, a permis de révéler la nature des relations sociales se donnant comme "bonnes à penser", et surtout pourquoi elles sont "bonnes à penser" - d'identifier le lieu, déterminé dans l'ordre du travail, d'un appel à la signification.

La disjonction du transfert réel et de sa représentation, où se fonde la revendication d'autorité sur la progéniture, s'est ainsi manifestée comme le lieu d'un appel primordial à la signification - donc à la symbolisation. Cette revendication d'autorité se donne comme la "motivation objective" ("de la désignation", B. Benveniste, [1939] 1981) d'un procès de symbolisation auquel sont suspendus l'actualisation et l'exercice de cette autorité dans la réalité - son existence. On a vu comment la totalité du complexe institutionnel lignager, comme du système terminologique de la parenté, sont réductibles à la symbolisation de cette revendication d'autorité - la méthode utilisée pour manifester ces relations entre l'ordre du travail et celui du symbole a consisté à tenter d'établir une traduction adéquate en français des mots de l'institution.

Je n'insisterai pas ici sur cette problématique, suffisamment débattue peut-être dans les chapitres qui précèdent, où l'on a pu juger de sa pertinence ou de ses limites. Je tenterai en revanche, plutôt que de clore cette recherche sur une répétition synthétique de ce que je me suis efforcé d'y montrer, de laisser entrevoir sommairement la structure du champ théorique auquel elle me paraît introduire.

Ce que cette étude doit à la sociologie dynamique de G. Balandier, et aux concepts de l'"anthropologie économique marxiste" (et plus particulièrement aux travaux de C. Meillassoux) est probablement manifeste . Mais, conjointement à l'analyse du système des rapports sociaux, j'ai tenté d'ébaucher une interprétation de la fonction symbolique dans le social, sur la base d'une étude de cas . Sur ce point ma dette est plus diversifiée, et sa reconnaissance paraîtra peut-être incongrue, de devoir associer aux noms de G. Balandier, C. Meillassoux, P.P. Rey, E. Terray, celui de J. Lacan . Pourtant, l'identification d'un ordre symbolique venant médiatiser le rapport du sujet au réel en nouant, pour le sujet, l'imaginaire et le réel, renvoie à une structure de l'"intersubjectivité" analogue à celle découverte il y a déjà longtemps par J. Lacan en un autre champ . C'est lui qui en a le premier formalisé la dialectique, en s'appuyant sur un schéma célèbre :

Figure 28 - SCHEMA "L" (J. Lacan, 1978 : 284 ; 1966 : 53, 548)



Commentaire de la figure 28 : L'auteur, dont on sait la difficulté du style, accompagne le schéma des explications suivantes . Le sujet est "tiré aux quatre coins du schéma : à savoir S, son ineffable et stupide existence, a, ses objets, a', son moi, à savoir ce qui se reflète de sa forme dans ses objets, et A le lieu d'où peut se poser à lui la question de (suite p. 402)

Le détournement spéculaire de la perception qu'a le sujet de sa propre réalité ("ce n'est pas là qu'il se voit") ; détournement constitutif des objets (a, a') ; le "mur du langage", c'est-à-dire la symbolisation où s'aliène cette relation imaginaire, les objets n'existant que pour être nommés ; la confusion structurelle de l'imaginaire et du réel qui en résulte : ce sont autant de moments clés du développement de l'analyse que je me suis efforcé de mener dans la seconde partie de cette étude . Devrait-on même relire le schéma de la filiation proposé plus haut (envisagé sous le triple aspect du travail, du symbole et de l'institution ; figure 20) à la lumière des catégories du schéma "L" de Lacan - qui vaudraient également pour les institutions lignagères (figure 21) et le système de la parenté ?

(suite de la p. 401) son existence" (1966 : 549) . Les questions que peut poser S quant à son "ineffable et stupide existence" en A, concernant plus précisément "son sexe et sa contingence dans l'être, à savoir qu'il est homme ou femme d'une part, d'autre part qu'il pourrait n'être pas, les deux conjuguant leur mystère, et le nouant dans les symboles de la procréation et de la mort" (Ibid : 549) .

Alailleurs, S est présente comme le sujet "dans son ouverture [...] ce n'est pas là qu'il se voit [...] il se voit en a, et c'est pour cela qu'il y a un moi . Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là, et il n'y a pas moyen d'en sortir (de l'imaginaire, C.G.) . [...] Il y a donc un plan du miroir, le monde symétrique des ego et des autres homogènes . Il faut en distinguer un autre plan, que nous allons appeler le mur du langage . C'est à partir de l'ordre défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité, qui est tout de même une réalité vérifiée . Le moi tel que nous l'entendons, l'autre, le semblable, tous ces imaginaires sont des objets . [...] mais ce sont bien des objets parce qu'ils sont nommés comme tels dans un système organisé, qui est celui du mur du langage . Quand le sujet parle avec ses semblables, il parle dans le langage commun, qui tient les moi imaginaires pour des choses non pas simplement ex-sistantes mais réelles" (1978 : 285) . [...] Le sujet est séparé des autres, les vrais, par le mur du langage . Si la parole se fonde dans l'existence de l'autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objective [...] . Quand nous servons du langage, notre relation à l'autre joue tout le temps dans cette ambiguïté . Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre . [...] Le sujet ne sait pas ce qu'il dit, et pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est . Mais il se voit . Il se voit de l'autre côté, de façon impartiale vous le savez, en raison du caractère fondamentalement inachevé de l'UrBild spéculaire, qui est non seulement imaginaire mais illusoire" (1978 : 286) (suite p. 403) .

On s'aventurerait alors dans les eaux troubles et périlleuses du "Cap Horn épistémologique" évoqué par M. Augé (1977), "situé aux confins de l'ethnologie et de l'analyse", et ce n'est pas sans inquiétude et sans hésitation que je me suis résigné à aborder à mon tour "ces régions perturbées" (et malmenées) . L'honnêteté commande certes de signaler des références qui ont inspiré le traitement auquel j'ai cru devoir soumettre les faits sociaux : il n'aurait pas été question ici d'imaginaire ni de symbolique si je n'avais trouvé chez Lacan une définition satisfaisante, et opératoire au regard de mon objet, de ces différents registres de la pratique du sujet .

Mais d'un autre côté le schéma "L" n'est pas transposable tel quel dans le champ du social . Les relations qu'il distingue et caractérise sont en effet coextensives, dans la théorie lacanienne, de principes fondamentaux en son champ, qui semblent dénués de pertinence pour l'intelligence des faits sociaux . "A", le lieu de l'Autre lacanien, est aussi le lieu où s'institue la division inaugurale du sujet, qui procède de l'assujettissement de celui-ci à l'ordre symbolique - et le discours qui se tient en A est celui de l'inconscient, lequel se constitue conjointement à l'avènement du sujet au langage . Or, rien qui ressemble à un inconscient ne semble pouvoir être reconnu dans le champ du social, et pour une raison simple peut-être : les sujets n'interviennent en ce champ que pour avoir été d'emblée introduits à la fonction symbolique, toujours déjà donnée . La question de la genèse et des modalités de l'accès à la fonction symbolique, si décisive dans l'intelligence de l'histoire de la personnalité, ne se pose pas pour l'intelligence de l'histoire sociale où le sujet n'intervient que pour être déjà une personne .

(suite de la p. 402) Ailleurs encore : "Pour supporter cette structure [...], nous y trouvons les trois signifiants où peut s'identifier l'Autre dans le complexe d'Oedipe . Ils suffisent à symboliser les significations de la reproduction sexuée, sous les signifiants de la relation de l'amour et de la procréation . Le quatrième terme est donné par le sujet dans sa réalité ("S", C.G.) comme telle forclosée dans le système et n'entrant que sous le mode du mort dans le jeu des signifiants, mais devenant le sujet véritable à mesure que ce jeu des signifiants va le faire signifier" (1966 : 551) .

En outre, si la "personnalité" du sujet est un donné préalable à son identité comme tel : les sujets ne sont sociaux que pour être saisis dans une classe ou une catégorie de personnalités homologues induites de la lutte imaginaire qui les oppose dans la segmentation-humansation des cycles vitaux évoqués plus haut. Ce n'est pas un *moi* qu'il conviendrait de situer en a, mais une collection déterminée de "moi" : déterminée dans leur commune relation imaginaire aux autres en a' (*domination ou soumission*), qui médiatise toujours la perception de leur réalité en S.

A quel bon réfléchir alors dans le cadre d'un tel schéma, si la conceptualisation qui le soutient témoigne de différences si décisives avec celle que je prétend exposer ? S'il n'y a pas d'inconscient social, si les sujets sociaux ne savent pas comme tels profiter de lapsus ? Si surtout, de l'absence de la *Spaltung* dans la chose sociale, il en devient douteux de reconnaître en ce champ la "suprématie" de l'ordre signifiant, que Lacan sait argumenter à la lecture de son schéma ?

Et si même on s'autorisait du fait qu'il y a bien quelque chose de l'ordre de la subjectivité dans le social (ce qui n'a rien à voir avec l'individualité), pour réaffirmer l'intérêt de prendre en considération le schéma "L" lacanien - attendu qu'il est celui de la "mise en question du sujet dans son existence", et qu'il y est figuré la distinction des différents registres, imaginaire et symbolique, ou le sujet s'appréhende et reconduit perpétuellement sa méconnaissance - de quel "S", de quel sujet pourrait-il s'agir alors ?

C'est dans la mesure où J. Lacan envisage lui-même cette distinction du sujet social, que je me suis senti autorisé à poursuivre ici cette réflexion : "le champ concret de la conservation individuelle [par contre], par ses attaches à la division non pas du travail, mais du désir et du travail, déjà manifeste depuis la première transformation introduisant dans l'aliment sa signification humaine, jusqu'aux formes les plus élaborées de la production des biens qui se consomment, montre assez qu'il se structure dans cette dialectique du maître et de l'esclave ou nous pouvons reconnaître l'émergence symbolique de la lutte à mort imaginaire où nous

avons tout à l'heure défini la structure essentielle du moi : il n'y a pas des lors à s'étonner que ce champ se reflète exclusivement dans cette structure . Autrement dit, ceci explique que l'autre grand désir générique, celui de la faim, ne soit pas représenté, comme Freud l'a toujours soutenu, dans ce que l'inconscient conserve pour le reconnaître" (ibid : 432) .

Il existe ainsi dans l'esprit de J. Lacan - et dans la théorie analytique - "un autre grand désir générique, celui de la faim", dont l'inconscient ne porte pas l'empreinte (par opposition au désir sexuel) définissant le "champ concret de la conservation individuelle" . Celui-ci "se structure dans cette dialectique du maître et de l'esclave" où je crois moi-même reconnaître ce que j'ai défini plus haut comme système d'humanisation du besoin : champ de l'opposition des sujets sociaux catégoriels où la satisfaction du besoin des uns est structurellement suspendue à la volonté libre d'un autre, qui fait de nécessité pouvoir, de l'être de celui qui le détient la valeur désirée par celui qui lui en est soumis, de la liberté de celui-ci sa mort s'il venait à en jouir avant la mort de l'autre, de l'objet du besoin l'objet du désir de l'autre - bref de nature culture .

Ce sont effectivement ces "sujets" là qui ont été mis en question dans la présente étude . Ceux que j'ai définis plus haut comme "sujets envisagés dans la réalité des contraintes liées à leur existence immédiate" . La distinction mise en évidence ici par J. Lacan est celle de deux déterminations de nature : la faim, "champ concret de la conservation individuelle", et la pulsion sexuelle, que l'on devrait alors qualifier de champ concret de la conservation de l'espèce . L'humanisation de ces deux besoins, c'est-à-dire leur aliénation dans la dialectique du désir, définirait alors le champ de deux desirs distincts, dont il conviendrait de penser que les symbolisations qui leurs sont nécessairement coextensives, répondent aussi à deux logiques distinctes : le signifiant dans l'histoire sociale, et le signifiant dans l'histoire des personnalités .

Freud lui-même ([1939] 1948, Moïse et le monothéisme), s'attachant à décrire l'avènement d'un nouveau signifiant dans l'histoire - le monothéisme - n'a-t-il pas spontanément tenté d'en rapporter la motivation à l'insuffisance des mythologies anciennes face aux contraintes identitaires du nouvel empire de pharaon (Moïse

et le monothéisme) ? l'articulation des deux logiques de la symbolisation n'a cependant guère été conceptualisée .

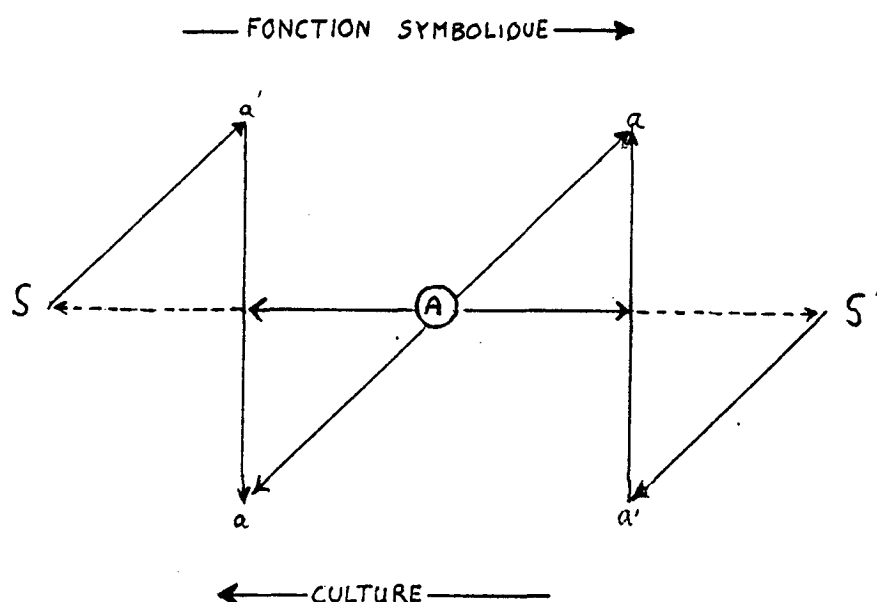
On sait que ce que Lacan appelle "grand A" renvoie nécessairement à la symbolisation qui se déploie dans le champ du social et de l'histoire qu'elle objective, et dont elle se soumet l'existence . C'est par la figure analytique du "père" que le social s'introduit dans le complexe oedipien, et informe par là les modalités de la structuration psychique - mais le "grand A" manifeste comme tel la seule présence abstraite et universelle du social (langage et interdit), son contenu particulier, historique, est indifférent à l'efficacité de la structure oedipienne dans l'avènement de la personnalité psychique . Existe-t-il des signifiants travaillant dans ce système (social) qui auraient été puisés dans le réservoir des symboles induit de la motivation inconsciente et du désir sexuel, et qui tiendraient leur efficacité symbolique dans le champ du social précisément de la représentation qui leur est associée dans l'inconscient ? C'est ce que certains psychanalystes croient parfois reconnaître dans les systèmes symboliques de la parenté sociale, que je crois pour ma part devoir être récusé : la motivation inconsciente est inutile pour les penser, comme je me suis efforcé de le montrer dans le dernier chapitre . Le malentendu naît peut-être à cet égard de l'utilisation de la terminologie de parenté sociale pour caractériser les polarités à l'œuvre dans la structure "oedipienne" : on sait que le principe de la castration renvoie à des figures abstraites susceptibles de s'incarner concrètement dans une ou plusieurs personnes, hommes ou femmes, dans une institution, et dont le lien avec un "père" et une "mère" est *contingent* (plus exactement, sa nécessité est alors historique, indifférente à l'efficacité de la structure oedipienne comme telle) . *Dire que la fonction symbolique n'émerge comme telle que de l'efficacité du complexe oedipien (parole) est une chose ; dire que le complexe informe les modalités et le contenu de la symbolisation dans le champ du social et de l'histoire en est une autre* . En portant la structure oedipienne au principe de la parenté sociale, on franchit à mon sens une frontière qui aurait beaucoup gagné, pour la clarté du débat, à demeurer inviolée .

On comprendrait alors que ce ne soient pas les "significations de la reproduction sexuée", que l'on trouverait symbolisées "sous les signifiants de l'amour et de la procréation" en A, dans un schéma "L" transposé dans le champ du social . Mais plutôt les significations de l'autorité et de la domination, symbolisées sous les signifiants du pouvoir et de l'institution . Ceux-ci constitueraient le noyau symbolique à partir duquel se déploierait une trame, sur laquelle se tisserait un discours, qui ne serait plus celui de l'inconscient, mais celui de la *culture* .

En somme, si le sujet est lui-même clivé, il faudrait dire qu'il l'est en quelque sorte deux fois, en raison du clivage de la réalité du désir où il se constitue comme sujet . Si la dialectique imaginaire du désir sexuel se donne, comme l'enseigne la psychanalyse, comme constitutive de la structure par laquelle le "petit d'homme" est introduit à la *fonction symbolique* (dans l'Oedipe), il faudrait admettre que la dialectique de "l'autre grand désir générique" constitue le champ de la *culture* au sein duquel il se déploie .

Si le discours qui se tient en A pour S (sujet dans la réalité du désir sexuel) est celui de l'inconscient, celui qui se tient en A pour un S' (sujet dans la réalité de la "faim") est celui du pouvoir, trame de la culture . Chacun signifie le développement d'une histoire distincte : la naissance, la vie et la mort des personnalités, et celles des sociétés ou des classes et catégories sociales - des sujets sociaux . Et puisque Lacan lui-même formule les distinctions qui permettent de penser l'identité et les différences des deux processus, les deux versants de la chose et des sciences humaines, je m'en autoriserai pour soumettre, au titre d'une *intuition*, le schéma suivant :

Figure 29 - FONCTION SYMBOLIQUE ET CULTURE



Commentaire de la figure 29 : La communication entre les deux versants du schéma se fait en A, dans l'"Autre" où se fonde la parole, dans l'ordre symbolique . Mais elle ne s'effectue pas sous la forme d'un transfert de signifiant d'un versant à l'autre de la structure . A(S') (le discours du pouvoir, trame de la culture), n'intervient de façon décisive dans l'histoire de S (le sujet dans la réalité du désir sexuel), qu'en tant qu'il y manifeste la présence abstraite de la culture ou du social (langage, interdit) . Il s'introduit avec la figure du père symbolique dans la structuration du complexe d'Oedipe qui conditionne l'accès à la *fonction symbolique* (le Nom du père) . D'un autre côté, A(S) (le discours de l'inconscient) n'intervient dans le champ de S' (sujet dans la réalité de la "faim"), qu'en y manifestant la présence abstraite de la fonction symbolique, condition élémentaire de l'introduction de l'homme à la pratique et à l'identité sociales . La communication s'effectue encore, bien entendu, et de la façon la plus concrète, en a et a' : le moi mène sa guerre sur tous les fronts à la fois, et conjugue sans cesse dans sa légende et dans ses projections sa double condition existentielle de l'amour et du social - les deux scènes où il se met en jeu et lutte pour sa reconnaissance .

Le schéma ci-dessus, si tant est qu'il parvienne à figurer les différents registres où se structure la condition humaine, permettrait en outre d'identifier, comme sur une sorte de carte épistémologique, les domaines distincts que se sont taillés et aménagés les sciences humaines . Si l'économie s'efforce de quantifier la réalité des contraintes liées à l'existence immédiate de S', l'économie politique travaille, elle, sur l'axe S' - a - a' . C'est-à-dire qu'elle s'efforce d'articuler la logique des transferts matériels à celle de l'opposition des sujets sociaux dans l'imaginaire, introduisant à la dynamique de la domination et de la soumission sociales dans l'histoire, c'est le lieu de la *détermination* du système des rapports sociaux (en anthropologie en France, C. Meillassoux, P.P. Rey et E. Terray ont exploré et théorisé ces processus) . Certains courants sociologiques se sont arrêtés aux axes a - a', A - a, renonçant à articuler la relation imaginaire des sujets sociaux à la réalité du désir qui la soutient, cette réalité étant récusée (J. Baudrillard), ou encore

implicitement admise pour acquise, et méthodologiquement reléguée hors de l'objet d'étude (P. Bourdieu) . M. Augé, G. Balandier ou M. Godelier se sont attachés, encore que de façon très différente pour ce dernier auteur, à saisir la structure, le fait social dans sa globalité (S' - a - a', A - a, A - S'), mais sans prêter toujours à l'axe S' - a - a' l'attention qu'il requiert en tant que lieu de la détermination du système, leur ambition étant plutôt de restituer l'intelligence globale des différents registres de la pratique sociale . En A où se tiennent légitimement la linguistique et ses annexes sémiologiques, se tient aussi plus curieusement l'anthropologie structuraliste . Installés résolument à l'intérieur de l'ordre symbolique, ses adeptes se gardent à droite et à gauche de tout parasitage de l'imaginaire, contenant à l'extérieur de leur enceinte les effets de la dialectique des deux désirs, des deux histoires (1) . Pour eux sans doute, la "mort du sujet" n'est pas une formule vaine, le sujet n'y est pas simplement "barré" mais anéanti . Ils maintiennent en conséquence, comme il l'a été évoqué plus haut (voir p. 308), un face à face immédiat du signifiant à la nature qui, pour être heuristiquement limité à l'inventaire des structures symboliques envisagées hors de l'histoire des sujets sociaux qui leur donne un sens (il requiert l'intervention de l'"immanence de l'esprit"), semble avoir été institutionnellement et idéologiquement stratégique, bivouaquant à la crête des deux versants des sciences humaines aux côtés de la linguistique triomphante . De l'autre côté de la crête, sur l'autre versant, on tombe sur le divan .

*

*

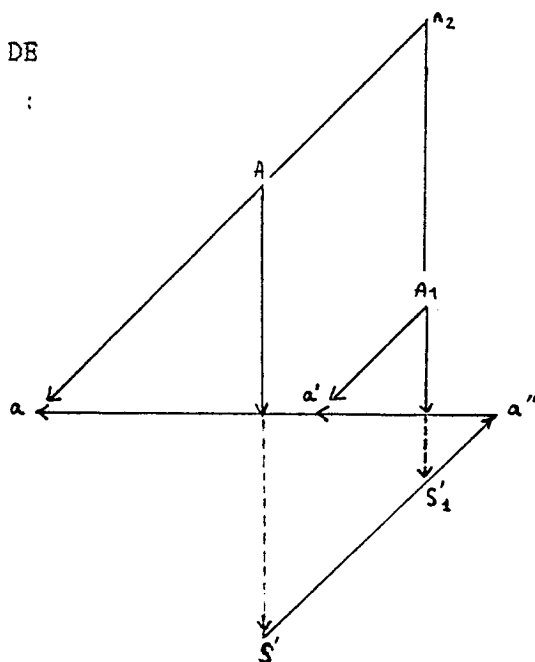
*

La reprise du graphique lacanien dans le domaine social, même spécifié des commentaires formulés ci-dessus, donnerait la quadrature de systèmes historiques de relations sociales où les sujets sociaux paraissent aliéner de façon relativement homogène la perception de leur propre réalité

sociale, à l'intérieur d'un système de significations unique où chacun, quelle que soit sa position dans le dispositif du rapport des forces sociales semble trouver comme le sens commun de son existence sociale . Il s'agirait de sociétés, comme celle qui vient d'être présentée ici, où les catégories ou les classes sociales n'y sont, selon le mot de E. Terray (1977), que "en soi" et non "pour soi" : c'est-à-dire où les modalités de la domination et de la soumission sociales sont telles que les catégories sociales dominées ne disposent pas des moyens de formuler, de concevoir dans l'ordre symbolique leur propre condition distincte et d'opposer un système d'interprétation des rapports sociaux alternatif à celui qui s'est d'abord conçu comme la symbolisation de l'optique de la classe ou de la catégorie sociale dominante (en ce sens l'optique, la perception du système des rapports sociaux y est relativement homogène) .

Mais la situation coloniale par exemple, la formation historique particulière dans laquelle les premières générations d'anthropologues ont toutes été amenées à travailler, est caractérisée par l'articulation d'au moins deux systèmes de relations sociales, qui sont l'un et l'autre schématiquement envisageables aux termes du graphique "L" lacanien présenté ci-dessus, tout en étant engagés à l'intérieur d'une formation historique et sociale unique . Je proposerai alors de cette formation la figuration suivante - que je commenterai pour conclure, à la manière d'un conte :

Figure 30 - LES SUJETS SOCIAUX DE
(DANS) LA SITUATION COLONIALE :



Le schéma proposé ici se construit progressivement, selon une succession historiquement récurrente . On en pourrait formuler ainsi la légende . Dans un premier temps, l'étranger (a) qui fait face à la société dominée est d'abord la figure du militaire, seul face à la société des autres (a"-a"), mandaté par des absents pour venir présenter aux autres de l'autre société l'alternative suivante : la soumission ou la mort . Il lui sied de soumettre par la force des armes et de fonder dans le sang le rapport de forces que d'autres viendront valoriser plus tard . Petit a est aussi le missionnaire qui vient tenter de saisir par un autre bout, en A1, la quadrature de la société soumise . Il collecte le vocabulaire et fait la grammaire de la langue des autres, mais il s'attache aussi à introduire chez les autres les signifiants nouveaux qui autoriseront peut-être le réaménagement des significations où ces derniers conçoivent leur existence sociale - il convient de pouvoir en appeler bientôt à l'impératif d'une Loi (culturelle) commune, dont les dominants détiennent toujours les derniers mystères, mais que les dominés ne pourront plus ignorer, sauf à révéler aux yeux des premiers l'indignité sinon l'inhumanité de leur état - et donc leur vocation à la soumission . Il convient aussi d'extraire parmi les autres, pour les former à l'image du dominant, ceux qui seront ses relais dans la société soumise, qu'il affectera peut-être de regarder comme ses doubles . Mais le schéma de la situation coloniale ne prend la complétude que je lui ai donnée ici qu'avec l'apparition en a du capitaliste colonial, qui vient chercher le travail disponible dans la société des autres, préalablement soumise par le militaire . Si l'intervention du militaire en a est purement de l'imaginaire ("la soumission ou la mort" est le sens ultime et radical de toute relation imaginaire), si celle du missionnaire y adjoint une manipulation dans l'ordre du signifiant (nous sommes tous frères et partageons la même Loi), celle du capitaliste intervient cette fois dans la réalité du sujet du désir dont la dialectique structure la société soumise (S1) . Il modifie les transferts matériels dont s'étaye l'opposition des sujets sociaux, y bouleversant les attendus du rapport de forces constitutif de cette société des autres, tout en suspendant l'accomplissement du désir de S1 à l'accomplissement du sien (S) .

A ce moment seulement la "situation coloniale" prend la

configuration que je lui ait donnée sur le schéma, car à ce moment aussi se noue la nécessité pour les sujets sociaux dominés de concevoir la réalité nouvelle qui leur est faite comme sujets. Les nouveaux rapports de forces ne sont identifiables et concevables pour les sujets sociaux ni en A ni en A1, où s'annonce le discours de pouvoirs désormais déçus, ou incapables de satisfaire la nouvelle demande identitaire. Les signifiants des significations où les sujets conçoivent leur existence sociale, y sont inadéquats, de nouveaux appels à la signification manifestent leurs exigences, et la béance qui sépare les deux systèmes symboliques est irréductible. C'est le temps des "acculturations" individuelles ou des ébauches de reconquête identitaires collectives, syncrétiques, messianiques, parfois violentes (A2). La véritable création symbolique nouvelle, historique, en vertu de quoi les sociétés dominées "représentent l'initiative", ne s'effectuera pas à l'échelle de chaque société soumise, et montre à quel point a-"a" est à ce qui "se reflète de sa forme dans ses objets": car c'est au nom de l'idée nationale que les membres des sociétés contenues dans les frontières coloniales revendiqueront, obtiendront ou arracheront la forme étatique de leur indépendance politique à l'intérieur de ces frontières. Une fraction des membres des sociétés soumisses, sous des modalités historiques spécifiques à chaque jeune nation, a su se substituer en a, créant conjointement ce qu'il convenait qu'il s'annonce alors en A - le discours du pouvoir nationaliste (A2).

On notera enfin que le mot qui se tient en a, le mot du militaire, du missionnaire ou du colon, celui du nouvel administrateur nationaliste, est aussi, et radicalement, celui de l'anthropologue. Cette remarque situe simplement la position irréductible de l'anthropologue, à partir de laquelle, il est tenu de se poser de la façon la plus concrète la question des autres, de leur être, de leurs images et de leurs pensées, pour y prendre la mesure des siens - à savoir de la destinée de son savoir et du sens de son propre engagement social et politique.

- 1) Pays makhuwa, ethnographie, histoire coloniale, économique, sociale et administrative régionale (1), politique nationaliste :

ABDALLAH, Y. B., 1973 (2^{ed.}) - *The Yaos*, London .

ALMEIDA, E. F. de, 1957 - *Relatorio do Governo do Distrito de Moçambique, 1953-1956*, Agência Geral do Ultramar, 2 vol., Lisboa .

ALPERS, E., 1969 - "Trade, State and Society among the Yao in the Nineteenth Century", *Journal of African History*, X, 3, New York, 405-420.

ALPERS, E., 1975 - "War and culture in pre-colonial Mozambique : the Makua of Macuana", *Conference on African States and the Military : past and present* . African Studies Center, University of California, Los Angeles and Institute of African Studies, University of Ghana, Legon, 33 p.

ALPERS, E., 1975 - *Ivory and slaves, trade in East Central Africa : changing patterns of international trade to the later nineteenth century*, London, 296 p.

AMORIM, M., 1908 - *Distrito de Moçambique . Relatorio do Governador 1906-1907*, Lourenço-Marquês .

AMORIM, M., 1911 - "A ocupação do distrito de Moçambique", *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 29, 5, Lisboa, 143-163 .

BAPTISTA, A. dos S., 1951 - *Monografia etnografica sobre os Macuas*, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 59 p.

BOTELHO, J. T., 1936 (2^{ed.}) - *Historia militar et politica dos Portugueses em Moçambique de 1833 aos nossos dias, revista com um apêndice*, Lisboa .

(1) Ces ouvrages ont été consultés dans le cadre du projet "Structures lignagères, économie domestique et développement rural dans le district du Erati", du département d'Archéologie et d'Anthropologie de l'Université E. Mondlane . Les documents statistiques, rapports officiels et textes anciens publiés à Lourenço Marquês mentionnés ici, sont pour la plupart disponibles à l'Arquivo Historico de Moçambique .

- BRANQUINHO, J. A. G. de M., 1969 - *Prospecção das forças tradicionais : distrito de Moçambique, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações*, Lourenço Marques, 452 p. (dactyl.).
- BRAVO, N. S., 1963 - *A cultura algodoeira na economia do norte de Moçambique*, Estudo de Ciências Políticas e Sociais, 66, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa, 252 p.
- CAHEN M., 1985 - "Etat et pouvoir populaire dans le Mozambique indépendant", *Politique Africaine*, 19, Paris, 36-68.
- CAMARA, P. da, 1893 - *Africa Oriental. Description des Territoires du District de Cabo Delgado que fazem parte da concepção feita a Companhia do Nyassa*, Lisbonne.
- CARVALHO, M. de, 1969 - *A agricultura tradicional em Moçambique : distribuição geográfica das culturas e sua relação com o meio*, Lourenço Marques.
- CASTRO, S. de, 1941 - *Os achirimas (ensaio etnográfico)*, Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 89 p.
- CASTRO, S. de, 1952 - "Os Lomues do Larde. Elementos para uma monografia histórico-etnográfica", *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Ano 22, 76, Lourenço Marques, 41-85.
- Centro de Estudos Africanos, Universidade E. Mondlane, 1980 - *A transformação da agricultura familiar na provincia de Nampula*, relatório 80/3, Maputo, 91 p.
- Centro de Estudos Africanos, U.B.M., 1979 - *O sector estatal do algodão : força de trabalho e produtividade : um estudo de UF II Metoheria*, Relatório 80/4, Maputo, 55 p.
- CHITTICK, H. N., 1975 - "The Peopling of the East African Coast", *East Africa and the Orient*, Chittick H. N. and Roberg R. I. (eds.), London.
- Comissão Nacional das Aldeias Comunaes, 1982 - *Estudo preliminar sobre as zonas afectadas pela seca na Provincia de Nampula*, Maputo, 12 p.
- Comissão Nacional das Aldeias Comunaes, Ministério da Saúde, 1981 - *Informação Geral sobre as Aldeias Comunaes*, Projecto "Cuidados de Saúde Primarias" vol. 2, Maputo, 218 p.
- CONCHICAO, R. da, 1980 - *Contribuição para um estudo das populações de Mossuril no contexto da resistência à penetração colonial*, 22 p. (dactyl.).

- CONCEICAO, R. da, 1984 - Transcription d'entrevue (João C. Cortês, Namapa, 8-9 oct. 83), 70 p. (dactyl.).
- CONCEICAO, R. da, 1984 - *Les modes de destruction sociale en Erati, 1926-1970*, Mémoire pour le Diplôme de l'EHESS (Copans J. dir.), Paris, 183 p.
- Departamento da História, Universidade B. Mondlane, 1983 - *História de Moçambique*. Vol. 2, *Agressão imperialista (1886-1930)*, (C. Serra dir.) Maputo, 336 p.
- DIAS, J. et M., 1964-1970 - *Os Macondes de Moçambique*, 3 vol. Lisboa.
- DIAS, J., 1972 - "Le Mozambique", *Ethnologie Régionale 1*, Poirier J. éd., 922-966, Paris.
- DUHART, J. C., LARRAZABAL de DUHART, M., 1983 - *Uma caracterização sumaria dos agro-ecossistemas existentes na zona de influência do CRBD-Napal*, Boletim Técnico n.º 1, Ministério da Agricultura, Maputo (dactyl.).
- DUHART, J. C., LARRAZABAL de DUHART, M., PEDERSEN, M., 1983 - *Resumo do 1.º Inquerito realizado em Janeiro-Fevereiro 83 nas seis aldeias Comunitárias-cooperativas na zona de influência do CRBD-Napal*, Napal (dactyl.).
- FERNANDEZ, M. F., 1976 - *La résistance socio-culturelle des Amakhuwa à la colonisation portugaise (1868-1889)*, Mémoire de l'EHESS, Paris.
- PROBREVILLE, E. de, 1847 - "Notes sur les moeurs, coutumes et traditions des amakoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l'Afrique Orientale", *Bulletin de la société de Géographie*, 3.º série, 8, Paris, 311-329.
- GEFFRAY, C., 1984-1985 - rapports d'enquête "Estrutura linhageira, economia domestica e desenvolvimento rural no distrito do Brati", Departamento de Arqueologia e Antropologia, Universidade B. Mondlane, Maputo:
- 1984 a - *Estruturas précoloniais*, 37 p. (dactyl.).
- 1984 b - *Identificação dos grupos sociais, et principais status, elementos sur l'organisation territoriale de la paysannerie*, 24 p. (dactyl.).
- 1984 c - *Analyse de l'économie domestique, rapports de production et de reproduction*, 68 p. (dactyl.).
- 1985 - *Transformations historiques de l'organisation familiale makhuwa, 1940-1975*, 71 p. (dactyl.).
- GEFFRAY, C., 1987 a - "La condition servile en pays makhuwa", *Cahiers d'Etudes Africaines*, Paris (à paraître).

- GEFFRAY, C., 1987 b - "Eléments d'une histoire de la famille en pays *makhuwa*", *Familles d'Afrique et d'ailleurs*, Y. Goudineau éd., ORSTOM, Paris (à paraître) .
- GEFFRAY, C., PEDERSEN, M., 1985 - *Transformação da organização social e do sistema agrário do campesinato no distrito do Erati : processo de socialização do campo e diferenciação social*, Departamento de Arq. e Antrop., Universidade E. Mondlane, Departamento de desenvolvimento rural, Ministerio da Agricultura, Maputo, 101 p. (dactyl.) .
- GEFFRAY, C., PEDERSEN, M., 1987 a - "Sur la guerre dans la province de Nampula . Eléments d'analyse et hypothèses sur ses déterminations et ses conséquences socio-économiques locales", *Bulletin de liaison du Département "H"*, "Formes du politique", ORSTOM, Paris (à paraître) .
- GEFFRAY, C., PEDERSEN, M., 1987 b - "A guerra na provincia de Nampula", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa (à paraître, Janvier 1987) .
- GEORGE, J. da F. (date inconnue, 195?) - *Concentrações Algodoeiras*, Lourenço Marquês .
- GERARDS, C., 1941 - "'Mahimo' Macuas", *Moçambique*, 26, Lourenço Marquês, 5-22.
- GERARDS, C., 1941 - "Costumes dos macua do Mêdo ; região de Namuno, circunscrição de Montepuez", *Moçambique*, 28, Lourenço Marquês, 5-22 .
- GODINHO, V. M., 1969 - *L'économie de l'empire portugais aux XV^e et XVI^e siècles*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, SEVPEN, Paris, 857p.
- GOUVEIA, 1968 - *O Algodão na Economia do Distrito de Moçambique*, Lisboa .
- GRAY, R., 1981 a - "People's History in Mozambique . Khalai-Khalai", *People's Power in Moçambique, Angola and Guinea Bissau*, 18, London .
- GRAY, R., 1981 b - *Komala's people*, Secretariado do Estado da Cultura, 33 p. (dactyl.) .
- HABERMEIER, K., 1981 - "Algodão : das concentrações à produção colectiva", *Estudos Moçambicanos*, 2, Centro de Estudos Africanos, Maputo, 37-58 .
- HAFKIN, N. J., 1973 - *Trade, society and Politics in Northern Mozambique, c. 1753-1913*, Ph. D. Dissertation, Boston University Graduate School, Boston .

- HEDGES, D., 1984 - *As culturas obrigatorias e as transformações na economia rural sob o colonial capitalismo, 1930-1962*, Contribuição para Historia de Moçambique, vol. III, (1930-1960) 1º esboço, Maputo, 19 p. (dactyl.) .
- HERRICK, A.B., 1969 - *Area Handbook for Mozambique*, Washington .
- ISAACMAN, A. F., ADAM, Y., HOMEM, M. J., MACAMO, E., STEPHEN, M., PILILAO, A., 1980 - "Cotton is mother of poverty : peasant resistance against forced cotton cultivation in Mozambique, 1938-1961", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 13, 4, 581-615 .
- JENSEN, P., MOLIN, A., RODRIGUES, A., ROSLING, H., 1981 - *Agricultural and nutritional situation in the affected area by an outbreak of tropical neuropathy in 1981*, Ministerio da Saúde, Maputo, 19 p. (dactyl.) .
- LIESEGANG, G., 1984 - "Guerras, terras e tipos de povoações : sobre uma 'tradição urbanística' do Norte de Moçambique no século XIX", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 1, Lisboa, 169-184 .
- LOBO, J. de F., 1962 - "Distrito de Moçambique ; circunscrição do Erati", *Boletim Geral do Ultramar*, 442, 443, 444, Lisboa, 105-161, 79-120, 87-146 .
- LOBO, J. de F., 1979 - *Contributo para a reorganização da produção de cajú*, Informação n°49/extra/79, Direcção Provincial da Agricultura, Nampula, 19 p. (dactyl.) .
- LOBO, J. de F., 1984 - *Contributo para apoio ao plano de estudo do cajú no distrito do Erati, promovido pelo programa nacional CRED*, Nampula, 6 p. (dactyl.) .
- LOBO, J. de F., 1984 - *O cajueiro na provincia de Nampula*, Sociedade Algodoeira do Niassa, João Fereira dos Santos, 12 p. (dactyl.) .
- LOPEZ, P., 1975 - *Peuple Meto et Christianisme*, Mémoire de l'Institut "Lumen Vitae", Institut International de Catéchèse et Pastorale, Louvain .
- LOUCAO, L. C., 1959 - *Relatorio acerca da instalação em novas areas do regulado Mumia da sede da circunscrição do Erati*, Namapa, 4 p. (dactyl.) .
- LUPI, E. do C., 1907 - *Angoche . Breve memoria sobre uma das capitánias-mores do distrito de Moçambique*, Lisboa, 276 p.

MACHADO, A. J. de M., 1970 - *Entre os Macuas de Angoche*, Lisboa, 734 p.

MATOS, J. M. B. de, 1960 - *Monografia etnográfica sobre os macuas*, 15 p. (dactyl.)

MEDEIROS, E., 1980 - *Bibliografia etnográfica macua (subsídios para uma bibliografia dos estudos sociais em Moçambique)*, Universidade E. Mondlane, Faculdade de Letras, Maputo, 18 p. (198 títulos, dactyl.)

MEDEIROS, E., 198(?) - *As lutas de resistência entre 1896 e 1913*, Maputo, 21 p. (dactyl.)

MEDEIROS, E., 1985 a - *O desenvolvimento da escravatura doméstica entre os Macua, 1860-1930*, Maputo (dactyl.)

MEDEIROS, E., 1985 b - *O sistema ligheire Macua-Lomwe*, Universidade E. Mondlane, Faculdade de Letras, Maputo, 49 p. (dactyl.)

MEILLASSOUX, C., VERSCHUUR, C., 1985 - "Entre l'Etat et les bandits armés par l'Afrique du Sud. Les paysans ignorent du Mozambique", *Le Monde Diplomatique*, octobre.

MORAIS, J., 1978 - *Tentativa de definição de algumas formações socio-económicas em Moçambique de 0 a 1500*, Universidade E. Mondlane, Maputo, 1978, 18 p. (dactyl.)

NEIL-TOMLINSON, B., 1977 - "The Nyassa Chartered Company: 1891-1929", *Journal of African History*, XVIII, 1, New York.

NEWITT, M. D. D., 1972 - "Angoche, the Slave Trade and the Portuguese c. 1844-1910", *Journal of African History*, XIII, 4, New York, 650-672.

1880-1910 - *Relatórios das Alandegas*, Lourenço Marques.

1902-1904, 1906-1907, 1908-1909 - *Relatórios dos Governadores de Moçambique*.

1931 - *Rapport d'administrateur* (Conselho e distrito de Mamba, Circunscrição Civil de Mamba.

1940-1950-1960-1970 - *Recenseamentos*.

1943 a 1967 - *Estatísticas Agrícolas*, Lourenço Marques.

1961 - *Recenseamento Agrícola de Moçambique*. Distrito de Moçambique.

1962-1975 - *Relatórios do Instituto Algodoeira de Moçambique*.

1963 - *Missão de Inquerito Agrícola de Moçambique*.

Ministério de Ultramar, Lourenço Marques.

196(?) - cartas "etnias do Moçambique", *Conquista da adesão das Populações*, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações.

1965 - *Relatório das inspecções dos serviços administrativos (conselho do Erati)*, Lourenço Marques, 60 p. (dactyl.).
 1983 - *1.º Recenseamento Geral da população*, Conselho coordenador de recenseamento, Maputo, 48 p.
 1984 - *Dados populacionais e de planeamento físico sobre as cidades de Nampula, Macala, Direcção Nacional da Habitação*, P.F.I.-recenseamento, Maputo.

O'LAUGHLIN, B., 1981 - "A questão agrária em Moçambique", *Estudos Moçambicanos*, 3, Centro de Estudos Africanos, Maputo, 9-32.
 O'NEILL, H. E., 1882 - "A three month journey in the Makua and Lomwe countries", *Proceedings of the Royal Geographical Society*, vol. IV, London, 193-213.
 O'NEILL, H. E., 1884 - "Journey from Moçambique to Lakes Shirwa and Amaramba", *Proceedings of the Royal Geographical Society*, vol. VI, London, 632-656, 713-741.

PEGADO e SILVA, J. R., 1960 - "Agrupamento étnico e religiões do Erati (distrito de Moçambique)", *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, I, 2, Lourenço Marques, 174-182.
 PEGADO e SILVA, J. R., 1961 - "Civiliização e organização tribal dos macuas da circunscrição do Erati (distrito de Moçambique)", *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, II, 1, Lourenço Marques, 3-26.

PELISSIER, R., 1984 - *Naissance du Mozambique. Résistances et révoltes anticoloniales (1854-1918)*, 2 vol., Orgeval, 883 p.

QUINTALINHA, A., 1954 - *O problema Algodoeira Portuguesa*, J.B.A., Lourenço Marques.

RANDLES, W. G. L., 1975 - *L'empire du Monomotapa du XV. au XIX. siècle*, Mouton-EHRESS, Paris, 167 p.

RAPOSO, I., 1986 - *Transformation de l'habitat rural. De l'habitat dispersé aux villages communautaires, paysans et Etat*, Diplôme d'Etudes Approfondies (Dresso Ferial dir.), Institut d'Urbanisme de Paris, Université Paris-Val de Marne, Paris, 125 p.

REIS D. de C., 1962 - "Os Macuas de Mogovolas", *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 31, Lourenço Marques, 9-37.
 RITA-FERREIRA, A., 1958 - *Agrupamento e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique*, Lisboa, 123 p.

- RITA-FERREIRA, A., 1975 - *Fovos de Moçambique . Historia e cultura*, Porto, 379 p.
- ROSLING, H., 1982 - *O surto de neuropatia tropical na provincia de Nampula 1981 . Relatorio sobre factores que influenciaram a produção, negocio e consumo de mandioca na zona affectada*, Maputo 8 p. (dactyl.)
- SCHOFFELEERS, M., 1968 - *The lower Shire valley, its ecology, population distribution, ethnic divisions and system of marriage*, Limbe, 86 p.
- SOARES, P. R., 1984 - *O café e o regime das propriedades no Mossuril entre 1930 e 1950*, Maputo, 14 p. (dactyl.) .
- SOGGE, D., 1984 - *Some Mozambican Local Industries . A report to the program CRED of the Ministry of Agriculture of the R.P.M.*, Maputo, 110 p. (dactyl.) .
- VERSCHUUR, C., 1984 - *Questions sur les technologies appropriées : contribution de l'expérience des villages communautaires au Mozambique*, Doctorat de 3^e cycle IEDES (Mazoyer dir.), Paris, 474 p.
- VERSCHUUR, C., MARLOUSA, C. L., LAMY, P., VELASQUEZ, G., 1986 - *Mozambique, dix ans de solitude*, L'Harmattan Paris, 182 p.
- VILHENA, E. J. de, 1905 - *Relatorio e Memoria sobre os territorios da Companhia do Nyassa*, Lisboa .
- WHITELEY, W., 1954 - "Modern local government among the Makua", *Africa*, 24, 349-358 .

2) Ouvrages généraux

- AUGE M., 1975 a (ed.) - *Les domaines de la parenté*, Maspero, Paris, 134 p.
- AUGE M., 1975 b - *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann, Paris,
- AUGE M., 1977 - *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris, 216 p.
- AUGE M., 1979 - *Symbole, fonction, histoire*, Hachette, Paris 216 p.
- BALANDIER G., [1955] - *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris 1984, 530 p.

- BALANDIER G., [1967] - *Anthropologie politique*, P.U.F., Paris 1984, 240 p.
- BALANDIER G., [1971] - *Sens et puissance*, P.U.F., Paris 1981, 334 p.
- BALANDIER G., 1985 - *Le détour*, Fayard, Paris, 266 p.
- BAUDRILLARD J., 1972 - Pour une critique de l'économie politique du signe, Gallimard, Paris, 268 p.
- BAZIN J., TERRAY E., (eds), 1982, *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, Ed. des Archives Contemporaines, Paris .
- BENVENISTE E. [1939] - "Nature du signe linguistique", *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1981, 49-56 .
- BENVENISTE E. [1956] - "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne", *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1981, 76-87 .
- BENVENISTE E., 1965 - "Termes de parenté dans les langues indo-européennes", *L'Homme*, V, Paris 5-10
- BENVENISTE E., 1969 - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol.1, Editions de Minuit, Paris, 376 p.
- BOURDIEU P., 1972 - "La parenté comme représentation et comme volonté", *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 71-151 .
- DUMONT L., 1975 - *Dravidien et Kariera . L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie*, Mouton-EHESS, LaHaye-Paris, 149 p.
- DUMONT L., 1977 - *Homo aequalis, I . Genèse et Epanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris .
- DUMONT L., 1978 - "La communauté anthropologique et l'idéologie", *L'Homme*, XVIII, 3-4, Paris, 83-110 .
- DUPRE G., 1982 - *Un ordre et sa destruction*, Editions de l'ORSTOM, Collection Mémoires n°93, Paris, 446 p.
- DUPRE G., 1985 - "Appréhender le réel à l'aide des concepts de mode de production lignager et d'articulation . Une mise en perspective", *Revue Canadienne d'Etudes Africaines*, vol. 19, 1, 46-50 .
- DUPRE M.C., 1981 - "Sous l'échange, l'inceste (Brève relecture des 'Structures élémentaires de la parenté')", *L'Homme*, XXI, 3, 27-47 .
- FREUD S., [1939] - *Moïse et le monothéisme*, Gallimard 1948, Paris

- GODELIER M., 1977 "Infrastructures, sociétés, histoire, *Dialectiques*, Paris, 21, 41-53 .
- GODELIER M., 1984 - *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 348 p.
- HEGEL G.W.F., [1807] - *La phénoménologie de l'esprit*, Montaigne 1941 (J. Hyppolite trad.), 2 vol., Paris .
- KOJEVE A., [1947] - *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard 1968, Paris, 597 p.
- LACAN J., 1966 - *Ecrits*, Seuil, Paris 924 p.
- LACAN J., 1978 - *Le séminaire* (texte établi par J. A. Miller), Livre II, Seuil, Paris, 375 p.
- LEVI-STRAUSS C. [1947] - *Structures élémentaires de la parenté*, (2° éd. 1967), Mouton, Paris, 591 p.
- LEVI-STRAUSS C., 1973 - "Réflexions sur l'atome de parenté", *L'Homme*, XIII, 3 : 5-30 .
- MARIE A., 1972 - "Parenté, Echange matrimonial et Réciprocité . Essai d'interprétation à partir de la société dan et de quelques autres sociétés de Côte d'Ivoire", *L'Homme*, XII, 3 : 5-46 ; 4 : 5-36 .
- MARIE A., 1976 - "Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères", *L'anthropologie économique*, Pouillon F. ed. Maspero, Paris .
- MARX K., [1857-1858] - *Fondements de la critique de l'économie politique*, vol.1, Anthropos, Paris, 1969, 518 p..
- MARX K., [1867] - *Le Capital*, vol. 1, Editions Sociales, Paris, 1971 .
- MEILLASSOUX C., 1960 - "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance", *Cahiers d'études africaines*, 4 : 38-67 .
- MEILLASSOUX C., 1964 - *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Mouton, Paris, 382 p.
- MEILLASSOUX C., 1975 b - *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris, 1975, 251 p.
- MEILLASSOUX C., 1977 - *Terrains et théories*, Anthropos, Paris, 344 p.
- MEILLASSOUX C., 1979 - "Le mâle en gésine", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 19, 1-4 (73-76) : 353-380 .

- MEILLASSOUX C., 1984 - "La reproduction sociale", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXVII, Paris, 383-395 .
- MEILLASSOUX C., 1986 - *Anthropologie de l'esclavage*, P.U.F., Paris, 375 p.
- MULLER J. C., 1982 - *Du bon usage du sexe et du mariage . Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*, L'Harmattan-Serge Fleury, Paris-Québec, 283 p.
- REY P.P., 1971 - *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme : exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*, Maspéro, Paris, 526 p.
- REY P.P., 1977 - "Contradictions de classe dans les sociétés lignagères", *Dialectiques*, Paris, 21, 113-133 .
- REY P.P., 1981 - *Les concepts de l'anthropologie économique marxiste, critique et mise à l'épreuve*, thèse de Doctorat d'Etat, Université R. Descartes, 2 vol., 1089 p.
- REY P.P., 1985 - "Production et contre-révolution", *Revue Canadienne d'Etudes Africaines*, vol. 19, 1, Québec, 127-140 .
- REY P.P., 1986 - "L'anthropologie dynamique et critique de 1960 à aujourd'hui", *Afrique plurielle, Afrique actuelle*, Karthala, Paris, 103-116.
- TERRAY E., 1969 - *Le marxisme devant les sociétés "primitives"*, Maspéro, Paris, 177 p.
- TERRAY E., 1975 - "La captivité dans le royaume Abon du Gyaman", *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Meillassoux C. ed., Maspéro, Paris .
- TERRAY E., 1977 - "De l'exploitation", *Dialectiques*, Paris, 21, 134-143 .
- TERRAY E., 1986 - "L'Etat, le hasard et la nécessité, réflexion sur une histoire", *L'Homme, Anthropologie, Etat des lieux*, EHESS-LGF, Maspéro, Paris, 234-248 .
- WEBSTER D., 1987 - "The dynamics of Thonga kinship, 1900-1927", *Cahiers d'Etudes Africaines*, (à paraître) .

6	1 - Carte ethnographique
40 à 43	2 - Généralités sur le Brati (cartes)
79	3 - Distribution annuelle des journées de travail agricole par sexe et par génération
87	4 - Groupe domestique de Sirim
92	5 - Le groupe domestique : cycle prestataire-redistributif
95	6 - Le groupe domestique : la fonction nourricière
117	7 - Cycle productif et générations alternes
124	8 - Mariage bilatéral et institution de l'échange identique différent entre fratries dans l'adelphie
128	9 - L'adelphie de Bilibiza (Murera 1983), l'affinité multibilatérale
134	10 - L'autre matrimoniale
150	11 - Production de denrées, échange et redistribution des pagnes et du numéraire (autre matrimoniale)
167	12 - Une sphère de circulation par sexe : Marché = hommes (I) et vivrier = femmes (II)
172	13 - Transferts du surtravail et du surplus
185	14 - L'etoko (junior) : dépendances internes et externes et personnalités dominantes, ou contenu matériel de l'institution matrimoniale
186	15 - Transferts de surtravaux (surplus et surproduit) et personnalités dominantes
225	16 - Le groupe domestique et les affins d'Afonso Muthetia
263	17 - Générations juniors, seniors et anciennes dans neuf adelphies
264	18 - Générations juniors, seniors et anciennes pour l'ensemble du district, 1940, 1950, 1960, 1970
276	19 - Adelphe de Ukaniha/Murate

- TABLE DES FIGURES -

20 - La filiation (travail, symbole, institution)	323
21 - L'institution lignagère (travail, symbole, institution)	349
22 - Cycle productif et sous-groupes d'appartenance (A' et A") dans l'adelphie (A)	356
23 - Termes de référence, selon le sexe et l'antériorité dans la génération (dans l'adelphie) - Ego masculin et féminin	359
24 - Termes de référence et d'adresse selon le sexe et l'antériorité dans les générations alternes (dans l'adelphie) - Ego masculin et féminin	362
25 - Termes de référence et d'adresse selon le sexe et l'antériorité dans l'adelphie (Ego masculin) . Et délimitation des sous-groupes d'appartenance (A' et A") définis dans l'ordre du travail	368
26 - Termes de référence selon le sexe, l'antériorité et les générations dans la maison . Démarcation des femmes épousables et prosrites dans l'adelphie affine	382
27 - Terminologie de parenté <i>makhuwa</i> . Termes de référence (Ego masculin)	390
28 - Schéma "L" (J. Lacan)	401
29 - Fonction symbolique et culture	407
30 - Les sujets sociaux de(dans) la situation coloniale	410

- SOMMAIRE -

PRELIMINAIRES

1) La tradition coloniale portugaise en sciences sociales au Mozambique	4
2) Anthropologie et politique après l'Indépendance : la négation de l'existence sociale de la paysannerie	14
3) Science et pouvoir : la fonction d'une méconnaissance	20
4) Le choix du terrain, la non-linéarité de l'enquête	31
5) Généralités sur le Erati, progression et objectifs de l'enquête	36
6) Les rapports présentés à l'Université E. Mondlane	51
INTRODUCTION	54

PREMIERE PARTIE :

TRAVAIL

DIALECTIQUE DE LA DEPENDANCE ET DE L'AUTORITE
(sur le contenu matériel des rapports sociaux)

CHAPITRE PREMIER :
LES HOMMES DEPENDENT DES FEMMES
(rapports sociaux de production)

I - LE GROUPE DOMESTIQUE

1) Les jeunes hommes, fécondeurs de leurs épouses.....	68
2) Les jeunes hommes, travailleurs chez leur "belle-mère".....	72
3) Le jeune <i>etoko</i> et sa première paillote.....	76
4) Approximations et figuration numériques.....	79
5) La commensalité.....	83
6) Le cycle prestataire-redistributif.....	91
7) Femmes et greniers, le déni du travail des hommes.....	93
8) L'autorité sur les enfants, et les générations alternes.....	97

II - LA MAISON

1) Le renouvellement du groupe domestique, et la génération des anciens.....	104
2) La retraite des anciens, et l'adoption de l'ainée des petites-	

109	filles.....
112	3) La maison, la <i>apwya</i> et le <i>mu-ttethe</i>
115	4) Dépendances et soumissions sociales définissent un cycle productif.....

CHAPITRE DEUXIEME :
LES FEMMES DEPENDENT DES HOMMES
(rapports sociaux de reproduction)

120	I - L'AIRE MATRIMONIALE
121	1) Les hommes et le cycle productif, la tendance à l'affinité bilatérale.....
127	2) L'adelphie de Bilibiza et l'affinité (multi)bilatérale : une aire matrimoniale (Murera 1983).....
132	3) L'autre matrimoniale et l'affinité multibilatérale.....
140	II - LE MARCHÉ, LE NUMÉRAIRE ET LES PAGNES
142	1) La production pour le marché : la communauté des hommes dans la maison.....
149	2) Le stockage et la redistribution des pagnes et de l'argent : la communauté des hommes de l'adelphie.....
153	3) Le destin du numéraire, et celui des pagnes : la communauté des femmes dans la maison.....
158	4) Dépendance des femmes, et soumission des hommes au pouvoir adelpgique. Une sphère de circulation par sexe : marchandises et vivrier.....
169	5) La production, le transfert et l'accumulation du surplus.....

CHAPITRE TROISIEME :
LES DOMAINES DU POUVOIR ADELPHIQUE
(la reproduction sociale)

175	- LE CONTENU DE L'INSTITUTION MATRIMONIALE, AUTORITE ET POUVOIR.....
176	1) Le mariage : sperme et séduction.....
179	2) L'échange matrimonial : les appareils de femmes pourvus de statuts.....
185	3) Les personnalités dominantes dans le système social : Qui est le <i>hunu</i> ?.....
194	4) Disjonction des autorités et du pouvoir dans l'adelphie.....
196	- garde des femmes et contrôle du territoire contre résidence uxori locale.....
198	- les hommes de l'adelphie contre la communauté des hommes dans la maison, ou la communauté des hommes d'une adelphie dans les maisons.....
198	5) La subversion du cycle prestataire-redistributif dans le

groupe domestique du <i>humu</i> , et l'autorité du chef d'adelphie sur ses "fils".....	202
6) On travaille aussi chez son <i>humu</i> : les anacardiens.....	207

CHAPITRE QUATRIEME : LA SOUMISSION DES FEMMES (la reproduction violente)

I - ON EPOUSE LES <i>EPOTHA</i>	218
1) Histoire de la formation du groupe adelphique d'A. Muthetia.....	222
2) L'épouse captive.....	234
3) La captive, future doyenne d'un groupe d'affins soumis.....	240
4) Du bon usage d'un groupe d'affins soumis : mariages avantageux et extorsion du surtravail.....	248
II - ON INCORPORE LES <i>EPOTHA</i>	256
1) "Il y avait peu de gens dans la famille".....	258
2) La reproduction démographique de l'adelphie, les groupes adelphiques de Bilibiza et Murate/Uakaniha.....	262
3) Le sens du rapt des petites filles : reproduction violente et hypothèse à propos de la soumission des femmes.....	281

SECONDE PARTIE :

SYMBOLE

LES SUJETS SOCIAUX ET LEURS CONCEPTIONS DU SYSTEME DES DEPENDANCES ET DE L'AUTORITE (sur la pensée des rapports sociaux : l'institution)

CHAPITRE CINQUIEME : THEORIE

I - ORDRES DU TRAVAIL ET DU SYMBOLE

1) L'humanisation du besoin : travail et désir.....	291
2) La pensée des rapports sociaux : deux ordres de réalité.....	296

II - ESPRIT, SEXE, TRAVAIL : LA PARENTE ET LES THEORIES DE SA MOTIVATION

1) L'équivoque terminologique.....	302
2) La parenté structurale : endogenèse du signifiant et nature	